ACADEMICA

CĂTĂLIN
CIOABĂ

JOCUL CU TIMPUL

ontologia temporală a lui martin heidegger

HUMANITAS

CĂTĂLIN CIOABĂ (n. 1970), Facultatea de Litere (1995) și Facultatea de Filozofie (1997). Studii de master la Universitatea din Freiburg, cu sprijinul DAAD (1998–1999). Bursier *New Europe College* (1999–2000). Bursă de traducere „Paul Celan" la *Institutul pentru științele omului* din Viena (2001). Stagiu de pregătire doctorală la Universitatea din Freiburg, ca bursier al Fundației Alexander von Humboldt (2003–2004).
Scrieri: *Timp și temporalitate* (Humanitas, 2000).
Traduceri: *Drumul gîndirii lui Heidegger* de Otto Pöggeler (Humanitas, 1998), *Conceptul de timp* de Martin Heidegger (Humanitas, 2000), *Ființă și timp* de Martin Heidegger, în colaborare cu Gabriel Liiceanu (Humanitas, 2003).

CĂTĂLIN CIOABĂ

Jocul cu timpul

Ontologia temporală a lui Martin Heidegger

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a Rōmâniei
CIOABĂ, CĂTĂLIN
Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger / Cătălin Cioabă. – Bucureşti: Humanitas, 2005
ISBN 973-50-0938-2

14(430) Heidegger, M.
929 Heidegger, M.

© HUMANITAS, 2005

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0938-2

NOTĂ

Lucrarea de față a fost prezentată ca teză de doctorat la Facultatea de Filosofie a Universității din București în primăvara anului 2005, cu titlul *Conceptul de timp în fenomenologia hermeneutică*.

Pe parcursul redactării ei, sprijinul primit a fost decisiv, astfel încît ea nici nu mai poate fi prezentată în nume propriu fără a numi „împrejurările fericite" în care a luat naștere. Prima dintre acestea este, fără-ndoială, însoțirea permanentă de care m-am bucurat din partea profesorului Gabriel Liiceanu. Această carte îi este cu recunoștință dedicată.

Țin să mulțumesc Fundației Alexander von Humboldt care, în cadrul programului de burse *Roman-Herzog*, mi-a oferit posibilitatea să lucrez, timp de un an și jumătate, la Universitatea din Freiburg, în condiții excelente.

Profesorului Friedrich-Wilhelm von Herrmann, editor al celor mai importante volume din *Ediția completă* Heidegger, îi sînt îndatorat pentru nenumăratele convorbiri lămuritoare, care m-au orientat pas cu pas în timpul redactării acestei lucrări.

*

Prin convenție grafică, am folosit în lucrarea de față ghilimelele ascuțite (« ») pentru citarea strictă din textele comentate sau din cele de exegeză, rezervînd ghilimelele obișnuite („ ") pentru formulări ce ne aparțin și pe care

am simțit nevoia, în multe cazuri, să le introducem împreună cu un semn grafic menit să indice aproximarea. În interiorul citatelor unde apar cuvinte puse de autorii citați între ghilimele, am folosit iarăși ghilimelele obișnuite.

CUVÎNT INTRODUCTIV

Tema lucrării de față, indicată de subtitlu, este neîndoielnic una destul de largă și de generală. Și aceasta fiindcă în scrierile lui Martin Heidegger, a căror publicare integrală s-a realizat abia postum și cuprinde cele aproape o sută de volume ale *Ediției complete*, aflăm nenumărate locuri în care analizele au ca obiect «fenomenul» timpului. În plus, este un fapt bine știut că gîndirea lui Heidegger e una ce „nu stă locului", una ce se află mereu „pe drum", schimbîndu-și permanent tipul de abordare și făcînd noi și noi încercări. Iar lucrul acesta se vede poate cel mai bine atunci cînd urmărim articularea discursului despre timp.

O cale către depășirea dificultăților ivite dintr-o asemenea neîncetată transformare ar fi, desigur, să ne fixăm asupra unui singur moment din acest parcurs și să încercăm să îl descriem ca atare. De pildă, am putea să ne concentrăm asupra analizelor de la sfîrșitul lucrării *Ființă și timp*, care sînt îndeajuns de substanțiale și pot, în fond, să fie luate ca temă separată pentru a descifra o „concepție" despre timp. De altfel, acolo și este de aflat momentul în care filozofia heideggeriană a tratat cel mai intens acest fenomen, făcînd încercarea de a impune un concept propriu, prin confruntare cu cel livrat de tradiția filozofică.

Însă, tocmai în acest punct, încercarea de comentariu întîlnește o dificultate majoră, pe care nu o poate trece lesne cu vederea și căreia se vede silită să-i opună o strategie:

dificultatea aceasta ține de faptul că opera lui Heidegger e unica din secolul trecut ce «oferă o nouă perspectivă asupra istoriei filozofiei în întregul ei»[1], în speță constă, în mare parte, din interpretări date celor mai importante momente ale gîndirii filozofice: Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche. Ea ia naștere prin însăși confruntarea cu această întreagă istorie, pe care, departe de a o ignora, o transformă, ca să spunem așa, în substanță proprie. Reversul situației este că toate aceste momente primesc o versiune inedită: există, cum știm, un Aristotel al lui Heidegger, înfățișat ca părinte al «concepției vulgare despre timp», la fel un anumit Kant, preocupat mai degrabă de «problema metafizicii» decît de teoria cunoașterii, ca și un bine cunoscut Nietzsche, distribuit în rolul de «ultim metafizician». În aceste condiții, a-l interpreta pe Heidegger înseamnă — pentru cine nu vrea să interpreteze doar interpretări — a obține o perspectivă sigură înainte de a privi în acest hățiș istorico-filozofic aflat în chiar miezul operei lui.

Însă această întreagă istorie, pe care, așa zicînd, filozofia lui Heidegger o poartă cu sine ca pe o cochilie de melc, nu este totuși un impenetrabil conglomerat de date istorice, de concepte gravitînd amestecat, ci e una articulată. Așa cum cochilia melcului descrie o linie neîntreruptă, curgînd parcă în spirală dinspre înăuntru spre în afară, tot așa istoria filozofiei în variantă heideggeriană descrie o traiectorie coerentă, care poate fi foarte bine urmărită. Este deja un loc comun (chiar dacă lucrurile nu stau chiar așa) afirmația că fiecare dintre marii filozofi, în paralel cu construcția proprie, livrează o nouă variantă a istoriei filozofiei (cazul extrem îl reprezintă Hegel). Linia continuă, firul pe care Heidegger înșiruie, unul cîte unul, marile momente ale acestei istorii este binecunoscuta «întrebare privitoare la

[1] FIGAL, *Heidegger zur Einführung*, p. 7.

ființă». Atît Platon și Aristotel, cît și Descartes și idealismul german își obțin relevanța aici din perspectiva «problemei ființei», adică după cît de mult au avut de spus sau au ținut să spună despre *faptul-de-a-fi* al lucrurilor, despre «ce anume avem în vedere atunci cînd spunem despre ceva că *este*»[1]. E o istorie, dacă putem spune așa, în care personajele apar în scenă travestite. Căci chipul lor nu e dat decît de posibilul răspuns pe care îl aduc în problema ființei.

Așa se face că orice comentariu adecvat al unei teme sau alta din scrierile lui Heidegger e nevoit să țină cont de acest *travesti ontologic* al istoriei și, mai ales, al *problemelor* cu care el se confruntă, în speță de faptul că totul — autorii interpretați, ca și gîndurile lor fundamentale — este adus în dimensiunea exclusiv ontologică și tratat într-o manieră cu totul specifică, una de altfel inconfundabilă. Toate problemele clasice ale filozofiei sînt, la Heidegger, concentrate într-una singură. Iar atunci, orice tematică, cum e în cazul nostru delimitarea *conceptului de timp*, nu mai poate fi cîtuși de puțin abordată prin decupaj, ca una de la sine distinctă. Ea trebuie privită, dimpotrivă, împreună cu miile de fire care o leagă organic de întreg, în speță de întregul filozofiei lui Heidegger ca o filozofie care, e drept, s-a aflat întotdeauna „pe drum" și a luat înfățișări diferite, dar a gîndit mereu, cum va reieși, *unul și același lucru*. Îndrăznim să spunem chiar că *orice* temă separată din interiorul acestei filozofii ar fi aleasă spre cercetare, a o aborda cum se cuvine și a o gîndi pînă la capăt înseamnă a obține o „cheie de lectură" pentru întreaga gîndire a lui Heidegger. Tocmai faptul că o astfel de filozofie vine să concentreze într-una singură toate problemele clasice face atît de dificil efortul de a o interpreta, obligîndu-l să meargă atît de departe.

[1] Cf. citatul din *Sofistul* lui Platon, ce stă ca motto al lucrării *Ființă și timp*.

O „cheie de lectură" pentru filozofia heideggeriană în ansamblu s-a străduit în cele din urmă să pună la dispoziție și cercetarea de față. Titlul pe care îl poartă, și care într-o primă instanță poate duce cu gîndul prea departe, nu vrea decît să indice faptul că, dinspre tema particulară căreia ne-am dedicat, am încercat, pe parcursul tratării ei, să privim mereu către *întreg*.

CAPITOLUL I

HEIDEGGER ȘI PROBLEMA FIINȚEI. DIMENSIUNILE CONCEPTULUI DE TIMP

Timpul și mirarea filozofică

Încercarea de a urmări configurarea *conceptului de timp* în gîndirea lui Martin Heidegger nu poate fi inițiată fără a lua în seamă un fapt decisiv: nu ne aflăm în fața unei așa-zise filozofii despre timp, una care să își facă exclusiv din aceasta o „problemă" și care să se întrebe așadar, din capul locului, «ce este timpul?». Asta în ciuda faptului că timpul, încă din vechime, a stîrnit mirarea și perplexitatea filozofilor[1].

Problema centrală a filozofiei lui Heidegger este *alta*: este problema *ființei*. Iar ea nu e o problemă „centrală" doar fiindcă s-ar afla situată într-o singularitate grandioasă, dincolo de care n-ar mai exista nimic problematic, ci fiindcă se află prezentă, la drept vorbind, în toate articulațiile de amănunt ale unei gîndiri ce se confruntă cu marile probleme tradiționale ale filozofiei: adevărul, cunoașterea, libertatea, spațiul și timpul etc. Problema ființei, așa cum o formulează Heidegger, anume ca «întrebare privitoare la sensul ființei», este o *problemă productivă*, care aduce cu sine o retrezire a tuturor întrebărilor pe care filozofia și le-a

[1] Este bine cunoscută perplexitatea Sfîntului Augustin în fața acestei întrebări (*Confesiuni*, cartea a XI-a, cap. 14). Ea îi apare lui GADAMER, de pildă (*Über leere und erfüllte Zeit*, 1969, p. 137), ca fiind «prototipul oricărei autentice perplexități filozofice».

pus dintotdeauna și o regîndire a problemelor care în mod constant au preocupat-o.

Așadar, vom afirma de la bun început că o „întrebare privitoare la timp" nu e propriu-zis de aflat în filozofia lui Heidegger[1]. De ce oare? Căci, știm foarte bine, încă foarte devreme în istoria filozofiei, această întrebare s-a pus și s-a încercat a i se da un răspuns. În cartea a IV-a a *Fizicii*, Aristotel se întreabă de pildă «care este natura timpului», în speță dacă el este «ceva care ființează sau nu»[2]. La fel, în *Confesiunile* sale, Sfîntul Augustin se întreabă «ce este de fapt timpul?» (*Quid est ergo tempus?*), chiar dacă face acest lucru pentru a afla răspuns la o altă problemă, aceea a relației dintre om și Dumnezeu. Bineînțeles, toate aceste încercări de a determina natura timpului ajung la aporii specifice și se lovesc de dificultăți. Însă întrebarea ca atare este *pusă*.

La Heidegger însă, dacă ne aplecăm asupra lucrării sale celei mai importante, *Ființă și timp*, descoperim că «fenomenul» timpului nu provoacă o astfel de interogare cu privire la natura lui incertă, ci apare, dimpotrivă, ca

---

[1] O excepție o constituie teza de abilitare din anul 1915, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft / Conceptul de timp în știința istoriei* (în: *Frühe Schriften*, pp. 355–375), care este cel dintîi text heideggerian consacrat timpului. Însă problematica abordată aici se deosebește fundamental de aceea din *Ființă și timp*, fiind călăuzită strict de intenția de a delimita «conceptul specific de timp din științele istorice» de «conceptul de timp din științele naturii». Abordarea din acest text de tinerețe nu are nimic de-a face cu filozofia originală de mai tîrziu. Cea de a doua excepție în acest sens o constituie conferința ținută în anul 1924 la Societatea de Teologie din Marburg, cu titlul *Conceptul de timp*. Vom avea ocazia să arătăm, în chiar paginile ce urmează (cf. *supra*, p. 18 și urm.), că tocmai acest text — ce începe cu întrebarea «ce este timpul?», dar sfîrșește prin a o suspenda — este simptomatic pentru o filozofie care nu este nicidecum „mișcată" de o „întrebare privitoare la timp".

[2] *Fizica*, 217 b.

inducător al unui răspuns în problema ființei. Timpul nu numai că nu stîrnește mirare sau perplexitate — acea stare din care s-a născut întotdeauna filozofia[1] — ci, mai mult decît atît, natura sa pare că îi e de la bun început cunoscută acestui filozof, de vreme ce își propune să ne arate că timpul este «orizontul posibil al oricărei înțelegeri a ființei în genere»[2]. Heidegger nu pare așadar cîtuși de puțin atins de perplexitatea unui Augustin. Ce-i drept, nici nu crede, precum Wittgenstein, că vechea întrebare «ce este timpul?» s-ar datora exclusiv fascinației exercitate de cuvîntul «timp» asupra celor ce filozofează și că și-ar avea sursa doar «într-o folosire a limbii noastre care induce în eroare», nedeosebindu-se în consecință cu nimic de stîrjenitoarea întrebare «de ce?» pe care o pun adesea copiii.[3] Deși e resimțit ca un fenomen la fel de „misterios" precum ființa și la fel de greu de prins într-o definiție — pe marginea lui putînd fi construită o întreagă filozofie (cum vedem la Bergson) — timpul nu stîrnește în Heidegger acel patos elementar al interogării precum problema ființei. Și totuși, cartea sa de căpătîi poartă titlul: *Ființă și timp*.

Acest fapt nu poate fi trecut cu vederea. El ne indică fără îndoială că timpul este la fel de problematic ca și ființa și că, dacă există o problemă a ființei, aceasta este *o problemă a ființei și totodată a timpului*. Dar nu sînt acestea, «ființa» și «timpul», două fenomene asociate în virtutea opoziției dintre ele? Nu regăsim aici una dintre formulările prin care filozofia a încercat adeseori să delimiteze ființa, așadar o formulare de genul «ființă și devenire»,

---

[1] Cf. Jeanne HERSCH, *Mirarea filozofică*, Humanitas, București, 1997, trad. de Drăgan Vasile.

[2] SZ, p. 1.

[3] Cf. L. WITTGENSTEIN, *Caietul albastru*, trad. de Mircea Dumitru, Mircea Flonta și Adrean Paul Iliescu, Humanitas, București, 1993, pp. 31, 68 și urm.

«ființă și neființă», «ființă și aparență» etc? Nu este timpul un *altceva* în raport cu ființa, astfel încît efortul tematizării lor laolaltă să ia forma unei delimitări? Există cumva o problemă a ființei și apoi, separată de ea, una a timpului? Răspunsul la toate aceste întrebări — născute în chip legitim în fața conciziei extreme a titlului lucrării din 1927 — nu poate veni decît în urma determinării sensului pe care îl are aici cuvîntul de legătură «și». Într-adevăr, interpretarea titlului *Ființă și timp* reprezintă «prima și cea mai urgentă dintre sarcinile hermeneutice în interpretarea filozofiei lui Heidegger»[1]. Ce înseamnă așadar «și»-ul pe care-l aflăm pus între «ființă» și «timp»? Această conjuncție, despre care Fichte spusese că este cuvîntul care a rămas «cel mai neînțeles din cuprinsul limbii și pe care filozofia de pînă acum a omis cu desăvîrșire să și-l lămurească»[2], are o «natură dublă»: el *separă* și totodată *leagă*[3]. Așezat între doi termeni, el poate face ambele lucruri. Ce fel de «și» gîndește Heidegger?

O indicație în acest sens o aflăm în chiar prima pagină a lucrării, într-un text fără titlu, care cuprinde un citat din *Sofistul* lui Platon împreună cu un scurt comentariu. Aici, pe de o parte, citatul este menit să ateste existența unei probleme a ființei în filozofia greacă, în timp ce comentariul pune accentul pe «reluarea» întrebării privitoare la ființă. Ceea ce aflăm este că «elaborarea concretă a întrebării privitoare la sensul ființei», care constituie scopul declarat al lucrării, constă într-o «interpretare a *timpului* ca orizont posibil al oricărei înțelegeri a ființei în genere». Din aceste puține propoziții, dar care au valoare programatică, trebuie așadar să deducem sensul asocierii. Întrebarea privitoare

---

[1] GRONDIN, *Le tournant...*, p. 36.

[2] G. FICHTE, *Wissenschaftslehre*, 1804, Conferința a VII-a. Akademie-Ausgabe II/8 1985, p. 107.

[3] Cf. HWP, vol. 11, articolul lui C. HUFNAGEL despre *Das Und*.

la ființă constă, totodată, într-o *interpretare* a timpului. Avem de a face așadar cu un concept *obținut printr-o interpretare* — una care vine, chiar ea, să-l pună *în legătură* cu ființa —, cu un concept menit *să funcționeze înlăuntrul problematizării ființei*. Sensul conjuncției «și» din formula «ființă și timp» este unul de *legătură* intrinsecă între cei doi termeni. «Și»-ul este aici unul care leagă. Iar această punere în legătură indică *direcția* în care se face interpretarea.

Un astfel de timp *interpretat* și astfel *pus în legătură* cu ființa se deosebește radical de ceea ce, în mod firesc, ne-am aștepta ca un filozof să ne spună cu privire la un anumit lucru. Știm prea bine că filozofia își pune întrebări fundamentale și elementare și încearcă cu o încăpățînare de cele mai multe ori greu de urmărit și de suportat să găsească răspunsuri, dintre care — e drept — multe par a nu mai avea legătură cu întrebarea inițială. Dar nu este timpul, în definitiv, lucrul cel mai „mirabil"? Și n-ar trebui oare o meditație asupra timpului să pornească în mod firesc prin a se întreba «ce este timpul?» și să se lase condusă de intenția de a găsi un răspuns satisfăcător la o astfel de întrebare?

Dar nu se întîmplă așa, cel puțin în cazul lui Heidegger. Gîndirea lui despre timp nu pornește pe traseul firesc imaginabil al întrebării cu privire la «ce anume» este un cutare lucru, ci întîlnim o punere a problemei care pare a avea o anumită artificialitate. Dacă punctul de plecare nu îl constituie „misterul" timpului, adică încercarea de a afla ce este el, atunci, în mod consecvent, nici discursul despre acest fenomen nu mai are ca referință ceea ce numim îndeobște «experiența timpului». Exegeza, deși a căutat aproape întotdeauna să afle ce anume spune filozofia lui Heidegger despre timp ca atare, a ajuns însă, mai devreme sau mai tîrziu, să constate:

> Cu greu am putea spune că găsim la Heidegger o fenomenologie a timpului (în ciuda abordării acestui fenomen în ultimele

paragrafe din *Ființă și timp*), una care, venind să se așeze înaintea tuturor construcțiilor, să își propună să pună în lumină și să ordoneze oarecum — cu pertinența de rigoare — experiențele noastre în privința timpului[1].

Prin urmare, un astfel de timp *interpretat*, așa cum îl aflăm aici, nu mai seamănă cîtuși de puțin cu „lucrul" a cărui experiență noi o facem clipă de clipă și pe care obișnuim să-l numim timp. Despre acesta n-am știut niciodată că este «orizont al înțelegererii ființei», iar ipostaza în care e problematizat pare un pur construct filozofic, fără nici cea mai mică relevanță pentru ceea ce credem că s-ar cuveni să aflăm de la filozofie despre timp.

Însă nici *aporiile* cu care s-a văzut confruntată gîndirea tradițională a timpului nu mai sînt aici de regăsit: prima dintre ele este cea aristotelică, a *ființei timpului*, ce are în vedere imposibilitatea de a determina dacă timpul «ființează sau nu». Cea de a doua, care l-a preocupat mai cu seamă pe Augustin, dar care a rămas vie la Husserl și la Bergson[2], privește imposibilitatea de a crea un *concept unitar al timpului*, care să ofere o înțelegere laolaltă a ceea ce a fost numit *timp obiectiv* și *timp subiectiv*, sau, altfel

---

[1] Otto PÖGGELER, *Zeit und Sein bei Heidegger*, p. 154.

[2] Husserl distinge de pildă în *Ideen I* (§ 81) între un «timp *fenomenologic*», ca «formă unitară a tuturor trăirilor într-un *unic* flux al conștiinței (al unui *unic* eu pur)» și un «timp *obiectiv*, adică un timp *cosmic*». Reducția fenomenologică, «punerea între paranteze» a «thesis-ului natural» îi permite «scoaterea din discuție a timpului obiectiv». Discursul husserlian despre timp va avea așadar ca referință doar «conștiința internă a timpului», timpul *subiectiv* sau *fenomenologic*, renunțînd dintru început — prin asumare metodologică — să se pronunțe cu privire la timpul obiectiv. Și pentru Bergson există «mai multe timpuri»: unul *obiectiv* (*temps*), numărabil și măsurabil, și unul *subiectiv*, numit «durată pură» (*durée pure*). Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (ediția a 22-a, 1924, p. 76).

spus, *timp cosmic* și *timp al sufletului*[1]. Gîndirea s-a văzut așadar pusă în fața *mai multor timpuri*, ajungînd atunci să se întrebe care este cel adevărat și de la care pornind ar urma să se poată formula un concept unitar. Tocmai aceste aporii sînt semnul distinctiv al unei filozofii a timpului și ele apar, la Heidegger, slăbite considerabil în forța lor provocatoare: prima dintre ele este anulată de la bun început în virtutea problematizării timpului *laolaltă cu ființa*, care face de prisos, după cum vom vedea, întrebarea dacă timpul este ceva ce «ființează sau nu». Cea de a doua, la fel de provocatoare altminteri, și pe care Ricoeur, de pildă, o caracterizează ca fiind «aporia ultimă pe care o aduce cu sine problema timpului pentru gîndire»[2], are și ea pentru Heidegger un caracter neproblematic, fiind ocolită de la bun început prin problematizarea relației dintre subiect–obiect (și, implicit, a relației dintre timpul *obiectiv* și cel *subiectiv*) cu ajutorul conceptului de *lume*. Ca și «lumea» astfel înțeleasă, timpul este socotit «*„mai obiectiv" decît orice obiect posibil*» și, totodată, «*„mai subiectiv" decît orice subiect posibil*»[3], astfel că a continua să vorbești despre un timp obiectiv și

[1] Cf., pentru tratarea problemei timpului pe firul acestei aporii a multiplicității, studiul lui Walter MESCH, *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003) unde întrebarea ce servește ca punct de plecare este aceasta: «în ce măsură sîntem îndreptățiți să vorbim despre un *singur* timp?» (p. 16). MESCH caută astfel să ateste că în toate filozofiile amintite e de aflat, într-o formă sau alta, o «mediere» între timpul natural (*Naturzeit*) și timpul trăit (*Erlebniszeit*) (cf., acolo, pp. 20–21). Disocierea pe care fenomenologia lui Husserl și Heidegger, ca și filozofia lui Bergson, o fac între timpul experimentat «originar» și «autentic» și timpul măsurat e calificată de autorul acestui studiu ca fiind «o dogmă a teoriei fenomenologice în privința timpului» (cf., p. 101 și urm.).

[2] RICOEUR, *Temps et récit* III, p. 164.

[3] Cf. SZ, p. 419.

un timp subiectiv încercînd o „împăcare" a lor devine, din perspectiva filozofiei heideggeriene, un nonsens. Nici urmă, aşadar, de vreun „mister" al timpului şi nici urmă de «mirare filozofică» în faţa lui. Un fenomen care nu trezeşte întrebări, ci, dimpotrivă, pare a aduce un răspuns. Un răspuns în problema *fiinţei*.

Care este motivul pentru care nu întîlnim, în *Fiinţă şi timp*, o problemă a timpului decît ca *problemă însoţitoare*? Lămurirea o aflăm într-un scurt text, cel al conferinţei *Conceptul de timp*, ţinută în 1924 la Societatea de Teologie din Marburg. E vorba de cea dintîi schiţă a lucrării *Fiinţă şi timp* şi, dat fiind că aici apar prefigurate liniile de forţă din tratatul de mai tîrziu, putem subscrie afirmaţiei lui Gadamer că ne aflăm în faţa «formei originare» a lucrării din 1927.[1] Pentru problematica pe care o urmărim în cercetarea de faţă, textul amintitei conferinţe este deosebit de important, tocmai fiindcă investigaţia realizată acolo îşi ia ca punct de plecare întrebarea «ce este timpul?», ajungînd în cele din urmă să descopere că această întrebare ca atare *nu poate fi pusă*.

Despre imposibilitatea de a ne întreba «ce este timpul?»

Paşii străbătuţi în conferinţa *Conceptul de timp* au ca scop aflarea unui răspuns la întrebarea amintită. Vom reda pe scurt traseul investigaţiei realizate în acest text, atît cît este necesar pentru a ajunge să vedem de ce fenomenul timpului apare, la Heidegger, legat de problema fiinţei[2].

---

[1] GADAMER, *Ges. Werke*, III, p. 197.

[2] Într-un comentariu la traducerea acestei conferinţe am încercat să arătăm tocmai acest lucru: anume că timpul gîndit ca *temporalitate* este unul ce «nu poate fi problematizat decît în legătura sa intimă cu fiinţa, în contextul întrebării privitoare la fiinţă» (cf. CIOABĂ, *Timp şi temporalitate*, 2000, p. 61).

Ca să aflăm ce este timpul, ne spun primele rînduri, trebuie să știm de *unde* vom porni ca să îl înțelegem. Putem porni de la eternitate, cu condiția să avem acces la ea. Acest acces nu-l oferă însă decît credința, credința într-un Dumnezeu etern. Iar filozofia nu își poate permite o astfel de „presupunere" a eternității lui Dumnezeu. Ea își propune tocmai «să gîndească timpul pornind de la timp». Ce înseamnă aceasta?

Înseamnă, mai înainte de orice, să găsească *domeniul* în care ne este dat acest fenomen, „locul" unde aflăm fenomenul căutat. Cu alte cuvinte, înseamnă să știm *ce* timp căutăm prin întrebarea noastră: căutăm timpul «natural», cel al trecerii anotimpurilor, timpul văzut de fizică în ipostază de timp cosmic, măsurat cu ajutorul ceasornicelor, sau, dimpotrivă, timpul pe care îl luăm în calcul și căruia îi ținem socoteala în viața noastră obișnuită, cînd spunem de pildă: «este ora 7. Peste trei ore va fi ora zece și va trebui să merg la școală», adică timpul ce ne însoțește în preocupările noastre, cel pe care îl drămuim sau îl risipim? Care timp este avut în vedere și care dintre aceste „chipuri" ale timpului este cel adevărat? Pînă aici, Heidegger pare a se confrunta cu aporia gîndirii tradiționale, care are întotdeauna de „ales" între mai multe timpuri, fără a putea afla un concept unitar al lor, deci fără a putea vorbi pur și simplu despre timp, ci doar despre una dintre „variantele" lui.

O primă orientare în privința *domeniului* căutat este obținută printr-o «analiză a folosirii ceasului»[1], adică a acelui obiect care pare a fi prin excelență „locul" timpului. Numai că în urma unei astfel de analize nu rezultă altceva decît că *timpul ca atare nu poate fi aflat în ceas*: de fiecare dată cînd ne uităm la ceas, *noi* sîntem cei care «dăm ceasului

[1] Reluată și dezvoltată în prelegerea din semestrul de vară 1927 despre *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* (cf. GA 24, pp. 347–348, 363 și urm.).

timpul», pentru ca el să ne dea «măsura» lui. Ceasul ca obiect este *doar* un ustensil de măsurat timpul, dar care nu îl *deține*, deci nu stă ca *domeniu* al fenomenului căutat. El nu face decît să măsoare un timp care există *în altă parte*. Unde poate fi aflat atunci timpul? Cu siguranță, în *noi înșine*, cei care folosim ceasul și care îl măsurăm cu ajutorul lui.

Cu această constatare, Heidegger pare a se înscrie pe traiectoria problematizării augustiniene a timpului, ca «timp al sufletului». Augustin a fost într-adevăr cel care s-a întrebat dacă «nu cumva sufletul însuși este timpul», din moment ce orice măsurare a lui se petrece «în suflet». Dar încă mai devreme, Aristotel, atunci cînd înțelegea timpul ca număr al mișcării, ajunsese în proximitatea acestei întrebări, de vreme ce a sesizat că numărarea care este propriu-zis timpul are legătură cu sufletul, cel care numără.

Vedem așadar că „domeniul" în care poate fi aflat fenomenul în discuție este restrîns dintr-o dată la sfera *subiectivității*[1], iar această restrîngere se situează în continuarea eforturilor lui Aristotel și mai cu seamă Augustin. Timpul

[1] Vom folosi acest termen, pe întreg parcursul lucrării de față, într-o semnificație pe deplin *neutră*: el nu trebuie nicidecum privit ca un derivat al celui de «subiect», ci dimpotrivă, ca o *punere în suspensie* a acestuia, în sensul în care Heidegger însuși vorbește despre «subiectivitatea subiectului», înțelegînd prin aceasta «ființa subiectului» (cf. SZ, p. 24) și înlocuind, cum bine știm, determinarea ființei omului ca subiect cu aceea de *Dasein*. Începutul capitolului următor (cf. *supra*, p. 132 și urm.) va vorbi despre o „reinventare a subiectivității" la Heidegger și va arăta ca acesta este un termen *generic* pentru toate determinările care s-au dat ființei omului de-a lungul istoriei filozofiei (suflet, rațiune, gîndire, conștiință, subiect etc.). „Generalitatea" termenului cuprinde prin urmare chiar și determinarea ființei omului ca *Dasein*, prin care, după cum vom vedea, se face tocmai încercarea de a gîndi o subiectivitate „dincolo de subiect".

este aflat pînă la urmă în *Dasein*-ul uman, în «ființarea care sîntem noi înșine» și care e numită aici și «viață umană»:

> Întrebarea privitoare la ce este timpul ne-a condus către o considerare a *Dasein*-ului, dacă prin *Dasein* înțelegem ființarea în ființa sa pe care o cunoaștem ca viață umană; adică acea ființare care, în *faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată*, care este propriu ființei sale, sîntem fiecare dintre noi înșine, pe care fiecare dintre noi o are în vedere în enunțul fundamental «eu sînt». (BZ, pp. 25–27).

Noi înșine sîntem, așadar, „domeniul timpului", în noi înșine trebuie să-l căutăm, de vreme ce nici *ceasul*, care, dintre toate lucrurile din afara noastră, este cel mai apropiat de timp, nu îl deține. Această restrîngere radicală la sfera subiectivității nu poate fi înțeleasă însă în semnificația ei autentic filozofică fără să luăm în seamă că ea se produce avînd la bază un anumit moment — cu adevărat decisiv — din istoria filozofiei. Este vorba de Kant, personajul cu adevărat absent în această conferință, dar care, deși nenumit, este totuși cel care oferă o direcție acestei „răsturnări" în investigația privitoare la timp, mutînd „domeniul timpului" în sfera subiectivității. Căci Kant este cel care a mutat nu numai timpul în sfera subiectivității, ci întreaga suită de probleme ale filozofiei, deschizînd domeniul filozofiei transcendentale. Timpul descoperit aici ca fiind «*Dasein*-ul însuși» este un fenomen a cărui „tăietură" a făcut-o deja Kant cînd, în *Critica rațiunii pure*, și anume în *Estetica transcendentală*, a definit timpul ca «un concept care nu este unul empiric», deci care nu poate fi «extras din vreo experiență»[1]. Pentru Kant — pe care de altfel Heidegger îl va recunoaște ca fiind adevăratul său precursor în sesizarea fenomenului timpului ca legat de problema ființei[2] — timpul este o «formă a simțului intern, adică a

[1] KrV, A 30.

[2] Cf. SZ, p. 23.

intuirii»[1], o «condiție de posibilitate formală *a priori* a tuturor fenomenelor în genere»[2] primindu-și definiția, împreună cu spațiul, ca «forme ale intuiției sensibile»[3].

Care sînt consecințele, în ceea ce îl privește pe Heidegger, ale acestei „mutări" a timpului în sfera subiectivității, în *Dasein*-ul uman? Putem spune fără să greșim că ele sînt mult mai mari decît pentru Kant și că, cel puțin în privința relevanței pe care o dobîndește fenomenul în discuție, Heidegger a „profitat" mai mult decît Kant de reorientarea către domeniul transcendentalului. Căci timpul devine la el mai mult decît o «formă a intuiției sensibile»: teza centrală a acestei conferințe, «timpul este *Dasein*-ul» este pusă la lucru cu o asemenea insistență încît devine valabil deopotrivă inversul formulării ei: anume «*Dasein*-ul este timpul»[4]. Această inversare a termenilor, petrecută la distanță de cîteva fraze în textul conferinței, are sensul următor: a spune că timpul poate fi aflat în *Dasein* înseamnă a nu spune „tot adevărul" despre timp: a spune întreg acest adevăr înseamnă a spune că *Dasein-ul însuși este în chip esențial timp*[5].

O dată cu aceasta, aporia tradițională a multiplicității timpurilor și a imposibilității aflării unui concept unitar este lăsată în urmă, mai bine zis *ignorată*, de vreme ce accentul nu mai cade pe faptul că timpul este timp al sufletului, că și-ar avea locul în sfera subiectivității, ci pe faptul că subiectivitatea nu poate fi altfel înțeleasă decît pornind de la timp, că *este ea însăși timp*, ieșind din discuție dacă acest timp este numai unul anume și fiind presupusă, prin urmare, *unitatea* lui. De fapt, prin această afirmație,

---

[1] KrV, A 33.

[2] KrV, A 34.

[3] KrV, B XXV.

[4] BZ, p. 69.

[5] Cf. GA 20, p. 442: «Nu spunem: „timpul este", ci: „*Dasein*-ul își temporalizează ființa sa *qua* timp"».

Heidegger înaintează cel mai mult în direcția tezei care va călăuzi întreaga analitică a *Dasein*-ului din *Ființă și timp*, și anume aceea că «temporalitatea» constituie «sensul ființei acelei ființări pe care o numim *Dasein*»[1]. Să repetăm: ființarea numită *Dasein* nu este doar „domeniul timpului", „locul" unde el trebuie căutat, nu este doar acea ființare care dă seama de timp, ci este ființarea pe care timpul este chemat totodată să o definească, să o determine în ființa ei. Există așadar nu numai o legare „a timpului de *Dasein*" ci una — mai puternică — „a *Dasein*-ului de timp". Ceea ce înseamnă că *nu atît D a s e i n-ul este definitoriu pentru timp, cît mai cu seamă timpul este definitoriu pentru D a s e i n*. Iar ultima frază din conferință vine să întărească această mutare de accent: «*Dasein*-ul este atunci cel problematic». Căutarea de a vedea «ce anume este timpul» a ajuns să descopere că el este de găsit în *Dasein*. Însă a văzut și altceva: anume că *Dasein*-ul *este prin esența lui timp* sau, cum se spune într-o conferință din aceeași perioadă: «*Dasein*-ul nu *este* altceva decît *fapt-de-a-fi-timp*. Timpul nu este ceva care să survină în cuprinsul lumii, ci ceea ce sînt eu însumi»[2]. Prin urmare, timpul încetează să mai fie fenomen «problematic», ci se transformă, dimpotrivă, într-un fenomen menit să „spună" ceva despre *Dasein*. Faptul că *Dasein*-ul este în chip definitoriu timp cere ca tocmai acest *Dasein* să fie cercetat, acest *Dasein în întregul lui și cu tot fondul de fenomene cuprinse în el*.

Pe parcursul conferinței s-a vorbit deja despre ființarea numită *Dasein*, fiind detașate cîteva dintre «structurile»

---

[1] SZ, p. 17.

[2] E vorba de un ciclu de zece conferințe ținute în Kassel între 16. IV. și 21. IV. 1925, cu titlul *Wilhelm-Dilthey Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, publicate în: *Dilthey Jahrbuch* 8, 1992–1993, pp. 143–180. Cf., acolo, p. 169 pentru frazele citate.

sale și înfățișîndu-ni-se astfel o varietate de fenomene care, în consecvență cu cele spuse mai sus, țin pînă la urmă toate de o discutare a fenomenului timp. Însă determinația adusă în prim-plan este aceea că *Dasein*-ul nu este «ceva», o ființare despre care să putem spune «ce anume» este (este un scaun, este o piatră), ci ea se definește altfel, și anume prin *felul său de a fi*, în speță mereu neîncheiată, de a nu fi niciodată «ceva» definitiv. *Dasein*-ul, aflăm, este o ființare despre care ne putem întreba în chip adecvat doar prin întrebarea «cine?». (Aici intră în joc și un alt fenomen specific *Dasein*-ului, anume «căderea», un termen gîndit ontologic și menit să dea seamă de felul de a fi al *Dasein*-ului în cotidianitate, cînd tocmai «cine»-le *Dasein*-ului se pierde, sau mai degrabă devine indistinct.) Ca urmare a acestui fapt și, deopotrivă, a faptului că «timpul este *Dasein*-ul», Heidegger modifică aici surprinzător întrebarea inițială privitoare la timp («ce este timpul?») într-o întrebare care — după cum aflăm — ar reprezenta «modul cel mai adecvat de a accede și a ne raporta la timp»: în întrebarea «cine este timpul?».

> Să nu privim către răspuns, ci să repetăm întrebarea. Ce s-a întîmplat cu ea? S-a modificat. Întrebarea „Ce este timpul?" a devenit întrebarea „Cine este timpul?" Mai exact: sîntem noi înșine timpul? Sau, și mai exact: sînt eu timpul meu? Cu aceasta m-am apropiat cel mai mult de el și, dacă înțeleg corect întrebarea, atunci o dată cu ea totul devine serios. Prin urmare, asemenea interogare este modul cel mai adecvat de a accede și de a mă raporta la timp, ca la unul ce este „de fiecare dată al meu": *Dasein*-ul este atunci cel problematic. (BZ, p. 73)

Transpare foarte bine, în acest fragment, motivul pentru care Heidegger vorbește despre o modificare a interogării privitoare la timp (prezentată ca petrecîndu-se de la sine, în urma «apropierii» de fenomen). Căci noua întrebare care se ivește aici (și care este șocantă prin „tendențiozitatea" ei, avînd ca scop centrarea pe o anumită problematică, aceea

a *Dasein*-ului) *nu mai este, strict vorbind, o întrebare privitoare la timp*: este o întrebare privitoare la ființa *Dasein*-ului, al cărei «sens» va fi evidențiat mai tîrziu — în analitica *Dasein*-ului din *Ființă și timp* — ca temporalitate. Întrebarea stranie «cine este timpul?», dacă e adevărat că o dată cu ea totul «devine serios», nu poate avea decît sensul următor: *timpul este fenomenul chemat să dea seama despre ființarea concepută ca un «cine»*. Acest fenomen este aducător al unui răspuns în problema ființei *Dasein*-ului. Prin urmare, întrebarea pusă în locul celei tradiționale este una cu privire la posibilitatea de a gîndi *Dasein*-ul ca temporalitate, ceea ce înseamnă, desigur, cu totul altceva decît a ne întreba cu privire la timp, pentru a afla «ce anume» este el. Întrebarea privitoare la *timp* devine întrebare privitoare la *temporalitate*, acel timp pe care Heidegger îl va tematiza *laolaltă cu ființa*, mai exact spus ca *timp al înțelegerii ființei*.

«*Dasein*-ul nu este timpul, ci temporalitatea»[1], se spune imediat după enunțarea tezei potrivit căreia «*Dasein*-ul este timpul». Așadar, exact în acest loc se face un viraj către problema ființei, ca problemă care nu apare în chip explicit. Ea este ascunsă, așa zicînd, în problematica *Dasein*-ului înțeles ca temporalitate. Căci temporalitatea nu este altceva decît timpul *problematizat ontologic*.

Putem presupune cu destul temei că direcția în care se îndrepta gîndirea lui Heidegger a rămas auditorilor acestei scurte conferințe cu totul ascunsă. La fel, că acest text, dacă ar fi singurul rămas de pe urma lui Heidegger, n-ar putea spune mai nimic despre intenția autorului lui. Căci problematica unui Augustin nu apare deloc adîncită, în ciuda faptului că despre subiectivitate ca „domeniu al timpului", despre «sufletul» în care Augustin descoperea că se găsește timpul, ne este spus aici ceva mai mult, pe parcursul unei rudimentare (în comparație cu cea

[1] BZ, p. 69.

de mai tîrziu) și total neelucidatoare «analize a structurilor *Dasein*-ului». Acest text, ca să spunem așa, nu vorbește de la sine, iar lectura lui nu e profitabilă decît în lumina dezvoltărilor ulterioare. Un enunț precum «*Dasein*-ul este timp» nu poate fi perceput — dîndu-i pe deplin dreptate unui comentator precum Grondin — decît ca un simplu «slogan». Însă nu e mai puțin adevărat că tocmai acest rudiment de demers filozofic dă mărturie cît se poate de percutant despre felul în care problemele dintotdeauna ale filozofiei sînt *redimensionate*, fiindu-le împrumutată dimensiunea unei unice probleme, aceea a ființei.

Prin referirea la acest text al conferinței din anul 1924 am urmărit să facem clară *specificitatea* conceptului de timp pe care îl vom găsi la Heidegger, anume ca *un concept construit pentru a „funcționa" în cadrul tematizării ființei*. Totodată, acesta este conceptul-miză al ontologiei lui, „conceptul susținător" al tezei centrale a filozofiei heideggeriene: teza *temporalității ființei*. Ea este exprimată chiar de titlul lucrării *Ființă și timp*.

Tezele heideggeriene în problema ființei

Acesta e, așadar, „gîndul" cu care Heidegger „atacă" problema ființei, teza sa centrală. Pus „la lucru", acest gînd se dovedește plin de consecințe, repercutîndu-se asupra întregii istorii a filozofiei. În *Adevăr și metodă*, Gadamer îi măsoară impactul spunînd:

> Temporalitatea nu era doar determinarea ontologică a subiectivității. Ea era mai mult. Teza lui Heidegger era aceasta: ființa însăși este timp. Era astfel aruncat în aer întreg subiectivismul filozofiei mai noi, ba chiar — cum avea să se vadă în curînd — întregul orizont interogativ al metafizicii, preocupată numai de ființa ca prezență.[1]

[1] GADAMER, *Wahrheit und Methode*, în: *Ges. Werke*, vol. I, p. 261.

Înainte de a urmări în amănunt tot ce aduce cu sine punerea la lucru a acestui gînd, vor trebui menționate două *teze însoțitoare* ale tezei temporalității ființei.

1. Prima dintre ele sună astfel: *problema ființei este unica problemă a filozofiei*. Filozofia nu poate avea o altă temă decît aceea a ființei, întrebarea privitoare la ființă este singura întrebare ce poate preocupa filozofia și aceasta nu se poate defini decît ca «știință despre ființă». Preeminența unei unice probleme este formulată ca teză, dar totodată ca un *factum* al istoriei acestei științe:

> Teza noastră este următoarea: *ființa este singura și autentica temă a filozofiei*. Aceasta nu este o invenție a noastră, căci instituirea acestei teme a avut loc o dată cu începutul filozofiei în Antichitate și a dobîndit forma cea mai grandioasă în logica lui Hegel. Iar acum noi afirmăm pur și simplu că ființa este singura și autentica temă a filozofiei. (GA 24, p. 15)

Dar ce susține de fapt teza unicității problemei ființei? Vrea oare să spună că, dintotdeauna, gîndirea filozofică a avut ca temă numai și numai această problemă? Într-un fel, se poate spune că așa și este, dacă ne amintim că în teoria platoniciană a Ideilor era implicată direct problematica ontologică, Ideile fiind acolo cele ce ființează cu adevărat (un ὄντως ὄν), spre deosebire de lucruri, a căror ființă, prinsă între „naștere și pieire" (γένεσις καὶ φθορά), era gîndită ca deficientă, ele neființînd în adevăratul sens al cuvîntului. La fel, pentru Aristotel, filozofia primă are ca obiect «ființarea ca ființare», ființarea problematizată în măsura în care ea *este*, deci cu privire la *ființa* ei (la *faptul-de-a-fi* care îi este propriu)[1]. Aceste orizonturi deschise de filozofia greacă au influențat decisiv gîndirea ulterioară. Dar nu discută filozofia și probleme precum devenirea, cunoașterea, libertatea, spațiul și timpul, nelimitîndu-se la ființă? Putem reduce în mod unilateral istoria filozofiei numai la momentul

[1] Cf. *Met.*, 1026 a.

Platon și Aristotel și la întrebarea «ce este ființarea ca ființare»? Căci filozofia unui Kant, de pildă, nu este cîtuși de puțin pusă în mișcare de «întrebarea privitoare la ființă», ba chiar pare să așeze acest tip de investigație în domeniul gîndirii «dogmatice», opunîndu-i o gîndire «critică», una menită să investigheze mai degrabă „competența" noastră — ca subiecte cunoscătoare — de a ne pune astfel de întrebări și de a căuta un răspuns la ele. Care este atunci sensul acestei restrîngeri a domeniului de probleme al filozofiei și ce motive ar avea Heidegger să se înscrie într-o istorie astfel sărăcită, văzută doar prin prisma unei *singure* probleme? Consecința ei cea mai importantă, sîntem împinși să credem, este faptul că, în viziunea lui Heidegger, această problemă joacă un rol *determinant* în configurarea tuturor celorlalte probleme ale filozofiei. Deși este numită «unică», această unicitate a ei, așa cum o accentuează Heidegger, trebuie înțeleasă exclusiv pe linia capacității de a servi drept *cadru*, drept *punct de plecare adecvat* al oricărei problematizări filozofice. În altă parte, Heidegger spune că întrebarea privitoare la ființă stă la începutul gîndirii filozofice, și nu este nicidecum o problemă la care filozofia să ajungă la un moment dat, iar situarea ei «la început» nu e menită să însemne decît că are cu adevărat un rol determinant în raport cu orice altă problematică[1]. Această teză, deși este formulată într-un chip radical (*«ființa este singura și autentica temă a filozofiei»*), o putem înțelege ca fiind în fond o reformulare a celei aristotelice privitoare la întîietatea științei despre ființarea ca ființare.

„Valabilitatea" tezei privitoare la unicitatea problemei ființei se sprijină însă, totodată, pe o *nuanțare* pe care o aduce cea de a doua teză însoțitoare:

2. Această a doua teză, strîns legată de cea dintîi și venind să o completeze, este cea privitoare la *uitarea ființei*,

[1] GA 19, p. 447.

expusă în primul paragraf din *Ființă și timp*. Potrivit ei, întrebarea privitoare la ființă, care «nu este una oarecare», s-ar fi ivit o dată cu Platon și Aristotel, pentru ca apoi ea să se stingă «*ca întrebare tematică a unei investigări efective*»[1], în sensul că *ființa nu a mai fost luată ca temă explicită a investigației*, rămînînd însă ca o problemă «ascunsă» în fundalul filozofării de orice fel. Motivul dispariției problemei ființei *din prim-planul filozofării* l-ar constitui apariția cîtorva «prejudecăți» legate de acest concept, dintre care cea mai funestă ar fi aceea că ființa este conceptul «cel mai general», el neputînd a fi definit, deoarece termenul de definit intră de fiecare dată în mod fatal în conținutul definiției. În ciuda acestor prejudecăți inventariate chiar în primul paragraf din *Ființă și timp*, preocuparea pentru a ști ce este «ființarea ca ființare» (ceea ce înseamnă ființa ei), ar fi subzistat în fundal, în ciuda «aluviunilor» depuse pe conturul inițial al problemei originare.

Teza uitării ființei, pe care am numit-o aici *teză* însoțitoare, joacă de fapt un rol-cheie la Heidegger și poate fi deopotrivă atestată pretutindeni în gîndirea din perioada tîrzie. În primul rînd, trebuie spus că ea așază gîndul că «ființa însăși este timp» (dacă acceptăm să preluăm în chip provizoriu formularea simplificată a lui Gadamer) *în fața unei întregi istorii*, care nu mai este doar istoria unei științe, în speță a «științei despre ființă» — cea în care ființa ar fi fost «uitată» de un filozof sau de un altul sau de un întreg șir de gînditori (continuînd însă să determine *în ascuns* filozofarea) — ci a unei istorii mai ample, care cuprinde, ca să spunem așa, atît uitarea ființei, cît și momentele tematizării ei explicite. O istorie care nu mai este una databilă nici măcar în linii mari, prin numirea unor momente precum „Platon și Aristotel", „Descartes" sau „Hegel", ci

[1] SZ, p. 2.

care are o altă dimensiune: este vorba de «istoria ființei înseși», a cărei gîndire face obiectul filozofiei tîrzii a lui Heidegger și ale cărei «epoci» nu sînt altceva decît momentele în care ființa *se oferă* spre a fi gîndită sau *se sustrage* gîndirii. Dar, trebuie spus, dinăuntrul acestei filozofii nu ne mai vorbește „același Heidegger".

Cei doi Heidegger

Înainte de a începe discutarea tezei centrale pe care Heidegger o pune „la lucru" în lucrarea *Ființă și timp*, vom face o scurtă „periodizare" a filozofiei lui, devenită absolut necesară, dar numai atît cît este nevoie în momentul de față, urmînd să rediscutăm traseul de ansamblu al acestei gîndiri după ce vom fi prezentat în întregime — urmînd problematica timpului — dezvoltările din *Ființă și timp*. Scopul precizărilor ce urmează este doar de a spune în chip lămurit ce înțelegem prin „gîndirea de tinerețe" și prin „gîndirea tîrzie", dat fiind că în discutarea conceptului de timp vom face mereu referire, în paralel, la cele două „perioade".

Este bine cunoscut faptul că lucrarea *Ființă și timp* a rămas neterminată și totodată că gîndirea lui Heidegger a luat-o pe o altă cale nu multă vreme după apariția acestei lucrări. La fel de bine cunoscut este faptul că, în prelegerile sale de la Marburg și de la Freiburg, din primii ani după 1927 (apărute postum în *Gesamtausgabe / Ediția completă*), Heidegger a realizat în parte, deși într-o formă diferită, „programul inițial" din *Ființă și timp*, fără ca prin aceste „completări" — pe baza cărora comentatorii au încercat în diferite feluri să reconstruiască întregul conținut al lucrării plănuite și mai cu seamă al secțiunii-cheie, cea de a treia — să devină totuși cu putință obținerea unei perspective sigure asupra „rezultatului" la care s-ar fi ajuns,

aşadar asupra unui posibil «răspuns»[1] dat întrebării privitoare la fiinţă.

Periodizarea gîndirii heideggeriene a fost făcută foarte devreme[2] de comentatori, iar motivul este fără îndoială

---

[1] «Răspunsul» acesta, după cum aflăm chiar de la începutul cărţii (SZ, p. 19), este unul de o factură aparte, căci nu poate fi livrat sub forma unui enunţ, a unei propoziţii — care ar fi atunci una «izolată şi oarbă» — ci se constituie ca o «indicaţie» oferită «cercetării ontologice concrete» de «a începe cu o interogare investigatoare care ar urma să se menţină înăuntrul orizontului ce a fost scos la iveală». Cu alte cuvinte, nu trebuie să ne aşteptăm la un răspuns de tip enunţiativ şi care să fie în plus şi „edificator", ci la o «indicaţie» menită «să călăuzească cercetarea». Surprinzător este faptul că imposibilitatea livrării unui răspuns la întrebarea privitoare la sensul fiinţei este „dedusă" de Heidegger din chiar teza sa centrală cu privire la fiinţă, adică pe temeiul faptului că «fiinţa nu poate fi sesizată decît din perspectiva timpului». Cîteva rînduri mai sus ni se spune de asemenea că «răspunsul concret la întrebarea privitoare la sensul fiinţei» este dat tocmai prin «*expunerea* [subl. noastră] problematicii temporalităţii [fiinţei]». Concluzia firească la care ne duc afirmaţiile din acest pasaj este că *punerea* ca atare a problemei fiinţei (ca fiinţă legată intim de timp, în cazul de faţă) reprezintă pentru Heidegger esenţialul. Răspunsul ca «indicaţie» nu este atunci nici mai mult nici mai puţin decît un *punct de plecare*.

[2] Primul care a introdus o astfel de împărţire (reluată apoi cu modificări de diferiţi comentatori) este William J. RICHARDSON, în cartea sa: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, unde vorbeşte despre un «Heidegger I» şi un «Heidegger II». În scrisoarea pe care i-o adresează autorului şi care prefaţează lucrarea, Heidegger admite existenţa unei «schimbări de direcţie» intervenite după *Fiinţă şi timp* (binecunoscuta *Kehre*, menţionată încă din «prelegerea despre Leibniz»), avertizînd că importantă este luarea în seamă permanentă a legăturii dintre I şi II, deci a continuităţii dintre cele două perioade. Raportul între „cei doi Heidegger" este descris de Heidegger însuşi astfel: «Distincţia pe care Dumneavoastră o faceţi între „Heidegger I" şi „Heidegger II" este îndreptăţită numai cu condiţia să fie permanent luat în seamă următorul fapt: ceea ce e de gîndit în II devine accesibil numai dacă pornim de la ceea ce a fost gîndit în I. Însă I devine posibil doar dacă este conţinut în II» (p. XXIII,

faptul că *Ființă și timp* a apărut a fi un «eșec»[1] și, deopotrivă, faptul că gîndirea aceasta a luat un alt chip în perioada care a urmat. Că Heidegger a părăsit proiectul din *Ființă și timp* (deși, o vreme, nu a părăsit «șantierul» lucrării, cum demonstrează Jean Greisch[2]), este un fapt ce nu poate fi pus la îndoială. Însă rămîne deschisă întrebarea dacă această gîndire, modificîndu-se, a făcut-o constrînsă de dificultăți provenind din modul de problematizare, din insuficiența unui punct de plecare adecvat, sau, dimpotrivă, dacă dificultățile întîmpinate nu provin din «lucrurile înșele» ce sînt gîndite, dimensiunea «eșecului» devenind atunci cu totul alta. Răspunsul, dată fiind mulțimea de elemente de care trebuie luat seamă, nu poate veni, în ce ne privește, decît după ce vom expune „dimensiunile" conceptului de timp, punîndu-ne la dispoziție „datele" necesare pentru o astfel de judecată.

Heidegger cel de mai tîrziu, așadar „cel de-al doilea Heidegger", s-a referit adesea, pînă spre sfîrșitul vieții, la lucrarea din 1927, oferind o vastă autointerpretare. Intenția a fost fără-ndoială de a crea, din perspectiva „sfîrșitului", o legătură cu „începutul", în speță de a pune *Ființă și timp* într-o lumină nouă[3]. Semnificativ este mai cu seamă faptul că Heidegger a ținut să ofere el însuși „cheia" pentru

---

apud RICHARDSON). Autointerpretarea heideggeriană va miza mereu pe această relație — în mare măsură ambiguă — dintre cele două „perioade".

[1] PÖGGELER, *Drumul gîndirii...*, pp. 54, 140, 143, 147.

[2] GREISCH, 1994, p. 424.

[3] VON HERRMANN, *Die Selbstinterpretation...*, p. 9: «Oricărui cititor cît de cît atent îi sare în ochi faptul că problemele din *Ființă și timp* nu mai sînt explicitate din perspectiva din care au fost dezvoltate acolo [...] La Heidegger nu e vorba așadar de o simplă autointerpretare făcută cu scopul de a aduce lămuriri, ci de o *autointerpretare dintr-o perspectivă schimbată* (*umdeutende Selbstinterpretation*). În aceasta rezidă problema autointerpretării heideggeriene.»

înțelegerea raportului dintre cele două „perioade" ale gîndirii sale, punîndu-se, așa zicînd, la mijloc între „cei doi Heidegger": el a pus la dispoziția exegezei propriei lui opere un cuvînt încărcat de ambiguitate, *Kehre* («schimbare de direcție», «răsturnare»)[1], care a devenit în cele din urmă un concept din interiorul gîndirii sale, deși era menit inițial să caracterizeze trecerea de la abordarea din *Ființă și timp*, în speță de la *ontologia fundamentală* (*Fundamentalontologie*), la gîndirea de mai tîrziu, al cărei nume — în spațiul exegezei — a devenit acela de *gîndire a istoriei ființei* (*seinsgeschichtliches Denken*). Aceste două denumiri le vom folosi în cele ce urmează — dispensîndu-ne pentru moment de o delimitare mai precisă a lor — pentru a numi cele două „perioade" ale gîndirii lui Heidegger.

---

[1] Această ambiguitate n-a fost trecută cu vederea, ba chiar a fost extinsă și asupra altor afirmații ale filozofului german. Însă ca ține, trebuie spus, nu numai de felul în care Heidegger a înțeles cuvîntul *Kehre*, ci și de bogăția lui de sensuri în limba germană obișnuită. Privitor la ambiguitatea acestui cuvînt ținem să facem o observație care, deși e întemeiată anecdotic, ne poate da o idee despre felul în care a fost perceput Heidegger după ce s-a avîntat într-un astfel de discurs autointerpretativ: la dezbaterile ce au urmat după o conferință ținută la Societatea de Teologie din Marburg în anii '20, el ia cuvîntul spunînd că «adevărata sarcină a teologiei, pe care ea are a o regăsi, ar fi aceea de a căuta cuvîntul potrivit pentru a chema la credință și pentru a ne păstra în interiorul credinței». Hans Georg Gadamer, prezent atunci în sală, își reamintește această intervenție și, de la distanța mai multor zeci de ani (evocarea are loc în 1964), exclamă: «O propoziție tipic heideggeriană, plină de ambiguitate!». Și totuși, ideea exprimată aici de Heidegger e clară, indiferent dacă sarcina transferată de el teologiei îi poate într-adevăr reveni sau nu acesteia. Reacția lui Gadamer, dat fiind că are loc mult mai tîrziu, este tocmai de aceea semnificativă, întrucît dă mărturie despre cît de mult era perceput Heidegger la acea dată (așadar în 1964, reamintim) prin ambiguitățile sale, chiar și de un apropiat discipol al său (cf. GADAMER, *Ges. Werke*, III, p. 197).

O astfel de cezură între opera „de tinerețe" și cea „târzie" pare a fi de găsit «la aproape toți filozofii (Platon, Schelling, Hegel sau Nietzsche), trădînd experiența poate cea mai filozofică cu putință, aceea a conștientizării insuficienței conceptului de a exprima ceea ce se cere gîndit»[1]. Însă, într-o măsură mai mare sau mai mică, această „ruptură" interioară a oricărei mari filozofii este trecută sub tăcere, în speță nu e adusă, precum în cazul lui Heidegger, „la concept". Căci cuvîntul *Kehre* este tocmai un astfel de concept. La antipodul tematizării explicite a acestei cezuri pare a se situa un filozof precum Wittgenstein, care renunță cu totul la filozofie[2] după publicarea *Tractatus*-ului, încredințat că lucrarea a «rezolvat în chip definitiv» problemele filozofiei[3]. Mai tîrziu, în prefața la *Philosophische Untersuchungen*, Wittgenstein va vorbi despre «erorile grave» din *Tractatus*. Dorința lui expresă ca lucrarea de tinerețe să fie publicată în seria de *Scrieri* împreună cu cea de mai tîrziu atestă intenția (echivalentă cu cea heideggeriană) de a deschide asupra încercării inițiale o perspectivă obținută abia „la capăt de drum". Mult discutata *Kehre*, ce reprezintă o extremă „întoarcere asupra ei înseși" a unei filozofii, pare a-și afla astfel un corespondent în gestul wittgensteinian, la fel de extrem, dar *tăcut*, al renunțării la filozofie. Dacă este adevărat acest lucru (și vom arăta aceasta spre sfîrșitul lucrării de față), atunci despre heideggeriana *Kehre* se poate spune pe bună dreptate că «nu

---

[1] GRONDIN, *Le tournant...*, p. 10.

[2] «Autorul *Tractatus*-ului crezuse că a rezolvat toate problemele filozofice. Faptul că a renunțat la filozofie stă în deplină consonanță cu această convingere» (Norman MALCOLM, *Erinnerungen an Wittgenstein*, Suhrkamp Verlag, 1987, p. 24). Cf, pentru aceasta și GRAYLING, *Wittgenstein*, p. 21.

[3] Din *Cuvîntul înainte* la *Tractatus Logico-Philosophicus*. Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Schriften* I, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, p. 10. [trad. rom., p. 78].

este un eveniment ce caracterizează *în primul rînd* filozofia lui Heidegger»[1].

După ce am arătat că problema timpului își are „locul" în cadrul unei «puneri concrete a întrebării privitoare la ființă», și că, totodată, „domeniul timpului" este mutat în sfera subiectivității tocmai în virtutea problematizării de tip ontologic, ne rămîne de prezentat dimensiunea în care Heidegger își înscrie filozofarea proprie, ca una ghidată de «întrebarea privitoare la ființă». Am arătat de asemenea că o „întrebare privitoare la timp" nu este formulată în chip expres, dar că, pe de altă parte, teza centrală în problema ființei este tocmai aceea a legăturii dintre ființă și timp, o teză care implică *o problematizare la fel de intensă a fenomenului «timp» ca și a fenomenului «ființă»*.

Din acest motiv, pentru a putea discuta în chip adecvat teza temporalității ființei, este necesar un scurt parcurs introductiv cu ajutorul căruia să circumscriem dimensiunea filozofică în care intervine această teză și care este tocmai aceea a *problemei ființei*, așa cum s-a născut ea în spațiul grecesc.

Vechea problemă a ființei. Scurtă reconstrucție

Cum arată, așadar, „vechea problemă a ființei", cea despre care Heidegger mărturisește[2] că i-a stîrnit filozofarea proprie și în spațiul căreia el vine să întrebe «în chip reînnoit» despre ființă? Ce înseamnă de fapt «problema ființei» și cum s-a născut ea ca «problemă fundamentală» a filozofiei? Aceste întrebări par a aborda mult prea indirect

---

[1] GRONDIN, *Le tournant...*, p. 95; cf., acolo, și p. 101.

[2] *Scrisoarea către Richardson*, în: RICHARDSON, 1963, p. XI. De asemenea, *Mein Weg in die Phänomenologie / Drumul meu în fenomenologie*, în: *Zur Sache des Denkens*, p. 83 și urm.

configurarea conceptului de *timp*, însă necesitatea lor a reieșit, credem, din evidențierea «locului sistematic» al conceptului, ca unul cu rol *decisiv* în tematizarea ființei. Totodată, această „scurtă reconstrucție" — care, raportată la dimensiunea problematicii ontologice grecești, este mai mult decît rezumativă — nu își poate propune decît să circumscrie orizontul de probleme în interiorul căruia Heidegger vine să așeze teza temporalității ființei, marcînd „funcțiile" posibile pe care conceptul de timp implicat în această teză va trebui să și le asume.

Este bine cunoscut faptul că primul moment decisiv în care ființa a fost gîndită ca atare îl aflăm în Școala Eleată, și anume la *Parmenide*. Întrebarea care duce acolo la problema ființei — la bine cunoscuta ființă parmenidiană, care este una nemișcătoare și neschimbătoare — este întrebarea privitoare la «ce anume este cu adevărat», despre ce anume putem spune că «este» în adevăratul sens al cuvîntului. Doctrina lui Parmenide este, în rezumat, aceasta:

> Doar ființa este, neființa nu este cîtuși de puțin. Devenirea și schimbarea, deoarece presupun trecerea de la neființă la ființă și invers, adică deoarece presupun neființa, nu sînt. Cele ce sînt (adică ființarea) sînt o sferă unitară și eternă. Diversitatea și schimbătorul sînt o aparență. Gîndirea este identică cu ființa, în sensul că numai ceea ce este poate fi gîndit[1].

Trebuie observat că în forma originară a «întrebării privitoare la ființă», împreună cu *problema lui «a fi»* (ca

---

[1] Apud UEBERWEG / PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926, lucrare pe care am folosit-o, în paralel cu sursele heideggeriene, pentru toată această „reconstrucție" a problemei ființei la greci. Ne-au fost de folos de asemenea, pentru o primă orientare, mai multe articole din masivul *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWP), editat de Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1995. Cf. de asemenea K. BORMANN, *Parmenides*, 1971.

problemă a ce anume «este» *cu adevărat*) este tematizat şi altceva, anume *adevărul*, că există de la bun început o «conexiune între fiinţă şi adevăr». Heidegger va aminti această «conexiune» în *Fiinţă şi timp*, spunînd că, «din cele mai vechi timpuri, filozofia a asociat adevărul cu fiinţa»[1]. Mai mult decît atît, celebra propoziţie parmenidiană, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι («gîndirea este identică cu fiinţa»), el o înţelege tot pe linia adevărului, spunînd — şi traducînd totodată într-un fel nou această propoziţie — că Parmenide, «primul care a des-coperit fiinţa fiinţării, „identifică" fiinţa cu înţelegerea perceptivă[2] a fiinţei» (deşi sensul acestui enunţ — în interpretarea curentă — pare să fie doar acela că «numai ceea ce este poate fi gîndit, iar ceea ce nu este nu poate constitui nicidecum un obiect al gîndirii»).

---

[1] În § 44, *Dasein, stare de deschidere şi adevăr* (SZ, p. 212 şi urm.). Cf. de asemenea § 14 din GA 21.

[2] Trebuie remarcat că este evitată aici traducerea grecescului νοεῖν prin termenul curent prin care el este redat de obicei în limbajul filozofic german, şi anume *Denken* („gîndire"), apărînd ca echivalent un alt cuvînt, *Vernehmen*. Motivul acestei înlocuiri pare a fi acela că, precum şi în alte dăţi, Heidegger ocoleşte cuvintele împovărate de o lungă tradiţie filozofică, în cazul cărora e necesară o resemantizare ce implică anumite riscuri. Prin νοεῖν este avută în vedere strict o gîndire care să-i corespundă lui εἶναι (fiinţei). Or, în tradiţia filozofică imediată, în speţă la Husserl, *Denken*, gîndirea, este înţeleasă ca act. Refuzul termenului pare aşadar a fi de fapt refuzul de a înţelege gîndirea ca «act», în măsura în care acest act este împlinit de un eu transcendental. În alt loc din *Fiinţă şi timp* (p. 96), se spune că «gîndirea» este doar o formă derivată a lui νοεῖν, iar în *Introducere în metafizică*, *Vernehmen* este folosit pe scară largă ca termen ontologic pentru „gîndire". În perioada tîrzie totuşi, Heidegger se eliberează de reticenţa faţă de acest cuvînt — de vreme ce propria lui filozofie se desparte de fenomenologie, unde gîndirea e concepută ca act — şi mizează într-atît pe el încît *Denken* va însemna o «gîndire» ce pare să depăşească chiar sfera filozofiei. Este bine cunoscută răspicata afirmaţie din *Was heißt Denken / Ce înseamnă a gîndi* potrivit căreia «ştiinţa nu gîndeşte» («*Die Wissenschaft denkt nicht*»). Cf. pentru aceasta GA 7, p. 133, ca şi GA 8, p. 9.

Oricum ar sta lucrurile, vedem că în sfera de probleme în care Heidegger vine să așeze propria tematizare a ființei (ca ființă al cărei «orizont» este *timpul*), ființa este dintru început tematizată *împreună cu altceva*, în speță împreună cu *adevărul*, așadar că există de la bun început *un termen secund* în problema ființei. Iar faptul că Heidegger „cunoaște" acest fapt și recunoaște că «ființa „merge împreună" cu adevărul»[1], iar pe de altă parte introduce timpul ca un termen secund în problema ființei, așa zicînd „în locul" adevărului, acest fapt ne face să tragem concluzia că *timpul*, pe care teza temporalității ființei îl instituie ca termen *central* în tematizarea ontologică, va împlini pe o cale sau alta, în dezvoltările heideggeriene, o funcție *similară* cu aceea ce revenea inițial adevărului, mai exact spus că *în interiorul problemei timpului va fi tratată de Heidegger și problema adevărului*[2]. Rămîne de urmărit mai îndeaproape acest lucru, în momentul în care vom analiza felul în care este pusă cu adevărat problema ființei și cînd în prim-planul acestei probleme va apărea fenomenul *înțelegerii* ființei,

---

[1] SZ, p. 213.

[2] Că problema adevărului constituie un ingredient permanent al problemei timpului, acest lucru îl arată mai cu seamă prelegerea ținută în semestrul de iarnă 1925–1926, cu titlul *Logică. Întrebarea privitoare la adevăr*, unde «analiza propoziției își ia ca punct de plecare timpul», în virtutea sarcinii de «a face vizibile fenomene precum adevărul, falsitatea, sinteza și enunțul» ca fiind «caractere ale timpului» (GA 21, p. 199), în scopul de a arăta, în cele din urmă, că «falsitatea există în genere numai în măsura în care există temporalitate» (GA 21, p. 195). Prezența în fundal a acestui alt *termen secund* (adevărul) în desfășurarea unei teze despre ființă ce instituie ca termen secund *timpul* va fi atestată de noi pe cazul concret al lucrării *Ființă și timp* în capitolul III al lucrării de față, în momentul în care vom putea măsura consecințele ei pentru sensul conceptului de timp. Cf. pentru aceasta *infra*, p. 317 și urm.

care, în viziunea lui Heidegger și potrivit tezei lui centrale, este făcut posibil de timp, de timpul *ca temporalitate a Dasein-ului*.

Un al doilea moment important în nașterea problemei ființei la greci îl reprezintă *Platon*. Pentru prima oară este pusă acum întrebarea «ce anume este ființarea»[1]. La acea dată, după cum aflăm, problema ființei avea deja o întreagă istorie[2]. Iar fiindcă prezentarea de față a „vechii probleme a ființei" este făcută doar cu titlul de „reconstrucție", așadar cu scopul strict de a arăta pe ce sol de probleme vine să se așeze teza heideggeriană a temporalității ființei, vom porni chiar de la motto-ul lucrării *Ființă și timp*, care, după cum am amintit deja, ne pune în fața unui citat din dialogul *Sofistul*.

Aici trebuie să amintim că Heidegger, referindu-se mai târziu la semnificația acestui motto, a ținut să spună că nu stă în fruntea lucrării ca simplu decor, ci ca «o indicație asupra faptului că lupta de giganți în privința ființei s-a aprins în metafizica antică»[3]. De aceea, propria abordare a problemei ființei ar fi de fapt o *reluare*. Potrivit afirmației de mai sus, sîntem îndreptățiți a crede că exact acesta e „locul" istoric în care Heidegger va veni cu dezvoltările proprii pe tema ființei, așadar că aceasta e „matca" problemei ființei, a acelei probleme pe care ontologia fundamentală vine să o *reia*. Știm, în plus, că dialogul *Sofistul* a fost comentat în detaliu de Heidegger cu un an–doi înainte redactării lui *Ființă și timp*, în semestrul de iarnă 1924–1925.

Cum arată așadar, în acest moment din istoria filozofiei, tematizarea faptului-de-a-fi? Citatul ce apare în motto

---

[1] *Sofistul*, 243 d, 246 a, 250 d-e.

[2] *Sofistul*, 244 d.

[3] GA 3, p. 239.

este extras dintr-un pasaj în care Străinul din Elea, personajul ce întruchipează — în punerea în scenă platoniciană — doctrina eleată, are dificultăți, atunci cînd este vorba să fie dată o definiție a sofistului, în a păstra teza parmenidiană a strictei separări dintre *ființă* și *neființă*. Discuția despre ce anume este un sofist a început prin încercarea de a-i da mai multe definiții, care se dovedesc rînd pe rînd nepotrivite. Abia cea de a șaptea definiție pare să atingă cu adevărat „esența" a ceea ce este sofistul, iar ea sună astfel: sofistul este cineva care creează aparența de a ști multe lucruri, fără a fi de fapt înțelept. Știința lui este doar una părelnică, este o δοξαστικὴ ἐπιστήμη, nefiind însă adevărul, ἀλήθεια[1]. Prin această părelnicie a științei sale, prin falsitățile pe care el le emite, dar care *par* totuși a fi adevărate, el devine un fel de imitator al celor ce sînt, iar ființa lui se definește ca aparență și astfel ca o neființă. Drept care Străinul din Elea ajunge în dificultatea de a defini «aparența» (τὸ δοκεῖν), «falsitatea» (τὸ ψεῦδος) și, în fond, «neființa» (μὴ ὄν) din sofist, fiind astfel nevoit să părăsească teza parmenidiană că nimicul nu este defel, de vreme ce sofistul totuși *este*. E bine cunoscut faptul că, pentru a respinge teza parmenidiană, Platon se folosește aici intenționat de un personaj precum Străinul din Elea, care întruchipa în ochii atenienilor însuși eleatismul, intenția fiind să arate că teza separării stricte dintre ființă și neființă intră de la sine în dificultate, în clipa în care e aplicată unor „fenomene-limită" precum persoana sofistului.

În prelegerea ținută la Freiburg în semestrul de vară 1931, despre cartea Θ a *Metafizicii* lui Aristotel, Heidegger reia discuția asupra acestui moment al problematizării ființei în *Sofistul* lui Platon, dar într-un context mai larg, în care devine cu mult mai vizibil decît în motto-ul din

[1] 233 c 10 și urm.

Ființă și timp care e adevărata dimensiune a problemei pe care el vine să o «reia». Și acolo[1] este vorba de teza lui Parmenide — separarea strictă dintre ființă și neființă — însă este văzut un alt element implicat în ea, și anume determinarea ființei ca Unu, ca ἕν. Pentru Parmenide, faptul că ființa este total separată de nimic (de neființă) și că nimicul nici măcar nu poate fi gîndit este urmarea faptului că Ființa este o unitate, este Unu.

Din această perspectivă însă, respingerea platoniciană a tezei parmenidiene, introducîndu-se problematica neființei, a nimicului și a falsului în tematizarea ființei, capătă relevanța unui moment *decisiv* în gîndirea ontologică. Căci, o dată cu Platon, falsul, răul, nimicul, încetează să mai fie socotite o pură *non-ființă*. Dimpotrivă, acum «nimicul însuși trebuia integrat în esența ființei»[2]. Așadar, a gîndi ființa înseamnă a gîndi împreună cu ea nimicul. O dată cu aceasta, ființa parmenidiană perfect unitară, ființa gîndită ca fiind Unul, *se sparge*, ea devine *multiplicitate*, devine acea multiplicitate pe care o pune în lumină Aristotel atunci cînd spune: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, «ființarea se spune în mai multe feluri» — o propoziție care apare constant în cuprinsul *Metafizicii*. Așadar, *o dată cu pătrunderea nimicului în ființă, aceasta devine o multiplicitate*, în speță o multiplicitate de semnificații, căci ea «se *spune* în mai multe feluri». O dată cu «spargerea» ființei prin integrarea nimicului, problema ființei devine problema obținerii unei *unități* în care nimicul cuprins în ființă să nu fie exclus, ci să fie gîndit împreună cu ființa. Este problema aristotelică a unității semnificațiilor multiple ale ființei și care reprezintă de fapt *adevăratul punct de pornire al lui Heidegger în problema ființei*.

[1] GA 33, p. 26 și urm.

[2] GA 33, p. 27.

Înainte de a arăta cum problema aristotelică reprezintă punctul din care pornind Heidegger va tematiza ființa, să ne oprim asupra momentului Platon și să observăm că *termenul secund* în problema ființei — și care la Parmenide era adevărul — este, de astă dată, *nimicul*. Ființa este problematizată *împreună cu nimicul*. Pentru teza temporalității ființei, cea în care *timpul* este termenul secund, „momentul Platon" e menit să ateste că, într-un fel, *conceptul de timp heideggerian, ca un concept ce „funcționează" ca termen secund în problema ființei, va trebui în chip necesar să acopere și problematica nimicului, a neființei*[1].

Dar de ce abia problema aristotelică a «unității semnificațiilor ființei» reprezintă adevăratul punct de pornire al lui Heidegger în problema ființei? Nu devine interogarea ontologică pe care o aflăm la Platon îndeajuns de „provocatoare", în așa fel încît Heidegger să înceapă chiar de acolo? În definitiv, cuplarea ființei cu nimicul reprezintă o problematizare destul de complexă, care, ea singură, ar putea justifica «necesitatea unei reluări explicite a întrebării privitoare la ființă» (așa cum sună titlul primului paragraf din *Ființă și timp*). În plus, doctrina Ideilor este și ea îmbibată de autentice aporii ontologice, mai cu seamă cînd e vorba de determinarea Ideii binelui, ca Idee supremă, sau, dimpotrivă, cînd e vorba de a vedea dacă ființărilor celor mai precare, cum este firul de praf, le corespunde o Idee. Motto-ul ne trimite, ce-i drept, la Platon, însă exclamația Străinului

[1] Asocierea dintre *timp* și *neființă* nu este una „forțată" nici în afara filozofiei pe care o discutăm. Dacă vom urmări, în istoria gîndirii timpului, felul în care acesta a fost chestionat, vom vedea că încă de la început, în *Fizica* lui Aristotel, timpul a fost gîndit „în apropierea" nimicului, de vreme ce „părțile" lui, trecutul și viitorul, sînt mai degrabă neființă, neființa a ceea ce „a fost dar nu mai este" și neființa a ceea ce „nu este încă".

din Elea — redată acolo prescurtat şi într-o formă uşor modificată «ce anume aveţi în minte cînd folosiţi cuvîntul „fiinţător"»[1] — iese oarecum din sfera discuţiei despre «fiinţă şi nimic» şi trimite la problema unui *sens* al fiinţei. Întrebarea pusă acolo este: ce anume *sens* are cuvîntul «fiinţător»? Or, o dată ce se pune problema *sensurilor* fiinţei, ontologia, cum vom vedea, este *deja* una aristotelică.

Heidegger a indicat cu mai multe ocazii „sursa" propriei lui «întrebări privitoare la fiinţă», mărturisind că decisivă a fost în tinereţe lectura cărţii lui Franz Brentano din 1862, *Despre semnificaţia multiplă a fiinţării la Aristotel*, al cărei motto era tocmai fraza ce revine de nenumărate ori în cuprinsul *Metafizicii*: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς («fiinţarea este spusă în mai multe feluri»). Despre această propoziţie aristotelică ce apare constant în cuprinsul *Metafizicii*, Heidegger spune în prelegerea din semestrul de vară 1931 că nu este nicidecum o simplă formulă, ci în ea se află exprimată «poziţia fundamental nouă» pe care s-ar fi aşezat în filozofie Aristotel în raport cu predecesorii săi, şi chiar în raport cu Platon. Această propoziţie cu valoare de «enunţ programatic»[2] este percepută ca exprimînd o «sarcină», iar nu ca o propoziţie care să ilustreze un «sistem»[3]. Dar ce spune ea de fapt, care e «poziţia fundamental nouă» pe care ea o cuprinde şi de ce poate fi ea percepută ca exprimînd o sarcină?

Trebuie observat mai întîi că ea se referă la τὸ ὄν, la fiinţare, adică la «cele ce sînt». Cuvîntul grecesc τὸ ὄν este un substantiv ce are la bază verbul εἶναι («a fi») şi care, ca substantiv, deci ca *nomen*, numeşte un lucru sau altul cu privire la «faptul că el este» şi nimic mai mult. Despre lucruri, despre lucrurile pe care le întîlnim la tot pasul, aşa

[1] *Sofistul*, 244 a.
[2] GA 33, p. 14.
[3] GA 33, p. 13.

cum este un copac sau o casă, putem spune că sînt, iar din perspectiva acestui fapt, anume că sînt, le numim «ființări». Ființările sînt așadar chiar *lucrurile*, văzute *doar* pe linia faptului că ele sînt.

Acel τὸ ὄν din celebra propoziție aristotelică este și el văzut în acest fel. Ființarea (τὸ ὄν) la care se referă Aristotel este τὸ ὂν ᾗ ὄν, «ființarea ca ființare», adică privită strict din perspectiva faptului că ea este, a faptului-de-a-fi. Privirea îndreptată către lucruri, ca să spunem așa, se concentrează asupra *faptului că acestea sînt*, lăsînd deoparte alte posibile „proprietăți" sau „calități" ale lor. O casă, de pildă, este văzută ca ființare atunci cînd renunțăm să luăm în seamă cît de mare este ea, cîte camere are, cît de frumoasă e, sau altceva de genul acesta și cînd ne concentrăm numai asupra faptului că ea este. Ființarea «casă» este considerată strict «ca ființare».

Însă această focalizare a privirii, deși reprezintă fără îndoială o restrîngere, ne duce totodată către o anume „dimensiune" cuprinsă în ființare și care se dovedește a fi definitorie: faptul că *este*. Dacă amintita casă nu ar *fi*, toate „calitățile" ei n-ar mai putea fi atribuite în aceeași manieră ființării amintite. Care este această nouă „dimensiune"?

> Dar asupra a ce anume ne îndreptăm noi privirea atunci cînd abordăm ființarea ca ființare? Ce anume putem spune și trebuie să spunem despre ea atunci cînd o considerăm strict ca ființare și exact în sensul acesta? Spunem că „ființarea este". Iar ceea ce o face să fie ființare este *ființa*. Cînd Aristotel vorbește așadar despre o multiplicitate pe care ajunge să o cunoască ființarea ca ființare, el are în vedere multiplicitatea pe care o cunoaște ființa ființării. Ființa este cea care se împarte, devenind multiplă. (GA 33, p. 14)

Așadar, considerarea ființării ca ființare, adică a ființării «întrucît ea este», ne duce într-o „dimensiune" nouă, care este tocmai *ființa* ei, «ființa ființării». Acest cuvînt, cum

bine știm, nu trebuie înțeles ca trimițînd la „ceva" diferit de ființare sau prezent înlăuntrul ei, ci se referă la *simplul fapt că ființarea este.*

Lucrul pe care îl aflăm de îndată ce am văzut că τὸ ὄν din propoziția aristotelică este un τὸ ὂν ᾗ ὄν («ființarea ca ființare») este acela că *multiplicitatea este de fapt una a ființei și nu a ființării.* «Ființarea se spune în mai multe feluri» tocmai cu privire la ființa ei, la faptul-de-a-fi. Obiectul acestui enunț este așadar altul decît ne putem închipui la prima vedere, el este situat în acea „dimensiune" care este *ființa.* Trecerea în această nouă dimensiune implică la rîndul ei faptul că între ființare și ființa ei trebuie să facem o *diferență,* pentru a nu le confunda atunci cînd vorbim despre ele, dat fiind că una este *ființarea* ca atare și alta *faptul că ea este.* Pentru Heidegger această diferență este decisivă fiindcă fără ea nici nu există în fond o problemă a ființei, în speță aceasta este ratată dintru început atunci cînd ființa este confundată cu ființarea și, încercînd să vorbim despre ea, avem de fapt în minte o ființare. Aceasta este diferența care, o dată făcută și avută tot timpul în vedere, ne permite să vorbim cu adevărat despre ființă — despre faptul că ființările sînt — cu alte cuvinte ea reprezintă *condiția unui discurs ontologic.* De aceea este numită de Heidegger *diferență ontologică*[1].

Fapt este însă că această «diferență ontologică» — așa cum vedem că este „practicată" și de Aristotel, în măsura în care ființarea este pentru el «ființarea ca ființare» — a fost nesocotită în filozofie, dacă aceasta este în primul rînd, așa cum a definit-o Aristotel (și anume ca «filozofie primă»), știința despre «ființarea ca ființare»:

> Se vorbește astfel în filozofie despre ființă și este avută tot atunci în vedere ființarea. Alteori este numită ființarea și este avută

[1] GA 24, p. 22.

în vedere ființa. În fond, nici una și nici cealaltă nu ajung să fie concepute. (GA 33, p. 18)

O astfel de nesocotire a diferenței ontologice, despre care Heidegger afirmă că este curentă în istoria filozofiei, face ca ființa și ființarea să fie confundate și astfel nici una dintre ele să nu mai ajungă la concept. În fapt, ea este o *indiferență ontologică*. Tocmai această «indiferență», putem spune acum, face obiectul tezei cu privire la «uitarea ființei». Căci acum putem înțelege la ce se referă ea atunci cînd afirmă că «ființa a fost uitată» de-a lungul istoriei filozofiei și că această uitare ar fi culminat în *Logica* lui Hegel: la această nesocotire a diferenței ontologice, în speță la faptul că deși s-a vorbit despre ființă, ea nu a fost totuși tematizată ca atare, în speță ca deosebită de ființare și, la fel, vorbindu-se despre ființare, s-a avut uneori în vedere tocmai ființa. *Uitarea ființei constă așadar în nesocotirea diferenței ontologice*[1].

Trebuie spus apoi că această «uitare» a intervenit, așa cum o localizează Heidegger, o dată cu momentul Platon și Aristotel (și în virtutea prejudecăților enumerate în § 1 din *Ființă și timp*). Putem trage concluzia că filozofia ulterioară lui Aristotel s-a aflat într-o „situație ambiguă": deși nu a încetat să vorbească despre ființă, ea ar fi căzut într-o «uitare a ființei» tocmai fiindcă nu a luat de la Aristotel decît *tema* ca atare a ființei, dar nu și „dimensiunea" adecvată a *punerii problemei*, care este tocmai aceea a deosebirii ființei de ființare și care, după cum am văzut, este de găsit — *in nuce* — la Aristotel în considerarea strictă a «ființării ca ființare». Caracterizarea acestei „situații ambigue"

[1] Într-un scurt text scris în 1946 și apărut în antologia *Holzwege*, cu titlul *Der Spruch des Anaximander / Spusa lui Anaximandru*, vom întîlni, ivită din chiar problematica «istoriei ființei», această lămurire a conținutului tezei «uitării ființei»: «Uitarea ființei este uitarea diferenței ființei în raport cu ființarea» (*Holzwege*, p. 336).

în care s-ar fi aflat atîta vreme filozofia — și de care încearcă să dea seamă „tezele însoțitoare" amintite mai sus — o aflăm în textul unui seminar ținut de Heidegger în Zähringen[1] în anul 1973: «pe de o parte, în cuprinsul metafizicii [acesta e numele sub care Heidegger va așeza mai tîrziu filozofia ce a uitat ființa] nu este pusă nici o altă problemă decît aceea a ființei» (prima „teză însoțitoare": ființa ca temă unică a filozofiei); «pe de altă parte, în cuprinsul ei nu se pune niciodată întrebarea privitoare la *sensul* ființei» (întîlnim aici altfel formulată cea de a doua „teză însoțitoare", aceea a uitării ființei, al cărei conținut am văzut că îl constituie nesocotirea diferenței ontologice. Faptul că «metafizica» nu și-a pus întrebarea privitoare la *sensul* ființei coincide cu acela că nu a văzut diferența dintre ființă și ființare, căci ființa nu poate fi problematizată — cum vom arăta — decît ca *sens*).

În lămurirea propoziției lui Aristotel, τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, ca punct de plecare al filozofiei lui Heidegger, n-am ajuns să discutăm pînă în clipa de față decît primul termen al ei, și anume τὸ ὄν. Însă prin această discuție am atins un punct-cheie al filozofiei despre care tratăm, în speță *diferența ontologică*, văzînd totodată că sesizarea acestei diferențe e cea pe care se susține cea de-a doua „teză însoțitoare" amintită, cea privitoare la uitarea ființei. În plus, dat fiind că investigația pe care o facem în lucrarea de față are ca obiect *termenul secund* pe care Heidegger îl așază în problematizarea ființei, și anume *timpul*, discuția tocmai încheiată ne permite să tragem o nouă concluzie cu privire la «locul sistematic» al conceptului de timp, așa cum trebuie căutat el în gîndirea heideggeriană. Știm deja că acest concept este unul decisiv în «punerea întrebării privitoare la ființă», mai bine zis *conceptul susținător* al tezei

[1] *Vier Seminare*, p. 117.

temporalității ființei. Am văzut deopotrivă că, îndeplinind această funcție, el este pus — în virtutea felului în care s-a configurat „vechea problemă a ființei" — într-un «loc sistematic» în care are atingere cu «adevărul» și, apoi cu «nimicul». Iar acum, din discuția asupra diferenței ontologice, putem descoperi o nouă determinare a acestui concept, și anume că este *un concept situat pe „celălalt țărm" al diferenței ontologice*, adică situat în problematica strictă a ființei ca deosebită de ființare. Cu alte cuvinte, conceptul de timp ni se arată acum ca fiind un *concept pur ontologic.*

Să urmărim în continuare „momentul Aristotel", lămurind cel de al doilea termen important al propoziției din *Metafizica*, și anume πολλαχῶς, adverbul care ne spune că ființa se spune «în mai multe feluri». Vom rămîne, pentru discutarea lui, tot în spațiul prelegerii din anul 1931.

Despre ce este vorba acum? Despre deja amintita multiplicitate a semnificațiilor *ființei*, căci πολλαχῶς înseamnă tocmai aceasta: «în mai multe feluri», «multiplu». Am văzut mai sus că ivirea acestei multiplicități e socotită de Heidegger o consecință a faptului că în problema lui «a fi» a fost înglobată problema nimicului, a neființei, pe care determinarea parmenidiană a ființei o ignora cu desăvîrșire. Această «spargere» a ființei în multiplicitate nu a însemnat însă și o „dizolvare" a problemei ființei, astfel încît o dată cu ea să devină imposibil de a gîndi ontologic. Dimpotrivă, apariția ei o dată cu Aristotel deschide adevărata dimensiune în care avem a gîndi, căci ființa parmenidiană ca Unu (ἕν) ne pune abia acum în fața problemei *unității* sale. Ființa gîndită ca πολλαχῶς «nu vine să înlăture ființa gîndită ca ἕν», ci abia ea îl face pe acesta demn de a fi gîndit filozofic. Lucru pe care Heidegger îl spune explicit:

> Πολλαχῶς nu vine să-l înlăture pur și simplu pe ἕν, ci, dimpotrivă, el face ca Unul prezent în Multiplu să devină o problemă. Ar însemna să rămînem la un nivel superficial dacă am crede că Aristotel nu a făcut decît să adauge unei semnificații a ființei

o alta. Nu e vorba aici de aducerea a ceva nou, ci de o *transformare* a întregii probleme: întrebarea privitoare la ὄν ca ἔν își capătă abia acum acuratețea și tăria. (GA 33, 27)

Multiplicitatea ființei ridică așadar, abia ea, *problema* unității. Or, tocmai această problemă este adevărata problemă ontologică: a gîndi unitatea ființei. Căci nu unitatea ne e „dată", ci dată ne este numai multiplicitatea, atunci cînd realizăm, precum Aristotel, că ființa se spune în mai multe feluri, ba în sensul de adevăr sau fals, ba în sensul de realitate sau posibilitate. Vedem acum de ce percepe Heidegger amintita propoziție a lui Aristotel *ca o sarcină*, căci multiplicitatea enunțată acolo *cere* determinarea unității. Nu mai avem, ca la Parmenide, o unitate „presupusă" și care exclude multiplicitatea, ci o unitate care „conviețuiește" cu ea și tocmai din acest motiv este aptă să devină «esențială» pentru ființă:

Esenței ființei în genere îi aparține unitatea, iar în unitate rezidă din capul locului ființa. (GA 33, p. 30)

Raportul dintre Parmenide și Aristotel în punerea problemei ființei este, vedem, gîndit de Heidegger în sensul unei depline „consecvențe" a celui de-al doilea față de cel dintîi. Căci unitatea parmenidiană este „regăsită" de Aristotel „în spatele" multiplicității sub forma căreia ne este „dată" ființa, ba chiar în unitate — și în nimic altceva — este „situată" ființa. Însă această unitate, cum am spus deja, nu este una „dată", ci ea trebuie *obținută*. Obținerea ei este *sarcina* pe care Heidegger o percepe în πολλαχῶς-ul aristotelic și de fapt, adevăratul „motor" al *reluării* întrebării privitoare la ființă, despre care, cum bine știm, nu se pretinde nicidecum că ar fi una nouă, ci este tocmai aceasta, de sursă aristotelică: obținerea unității ființei[1].

[1] «Întrebarea lui Heidegger privitoare la sensul ființei-în-genere (*Sein-überhaupt*) ținteşte către acel element de simplitate din

Revenind la motto-ul lucrării *Ființă și timp*, putem spune acum că citatul din *Sofistul* nu ne indică de fapt punctul exact din care pleacă problematica ontologică a lui Heidegger, ci este menit în primul rînd să sublinieze vechimea problemei invocate. Însă nu e mai puțin adevărat că întrebarea Străinului din Elea, «ce anume aveți în minte cînd folosiți cuvîntul „ființător"?» reprezintă un loc platonic în care este *deja* prezentă problematica aristotelică. Putem spune așadar fără să greșim că, prin acest citat din motto, sîntem trimiși la cea dintîi formulare a problemei *aristotelice* a ființei, aflată deja în *Sofistul* lui Platon. Comentariul la acest citat, unde întrebarea privitoare la ființă este formulată ca întrebare privitoare la *sensul* ființei (la un sens *unitar* al ființei, putem spune acum) trimite în chip clar la Aristotel. Obținerea unui *sens* al ființei, fixată ca sarcină aici, nu este alta decît obținerea *unității* ființei, a unei unități care să strîngă laolaltă multiplicitatea de *sensuri* în care este rostită ființa, așa cum dă mărturie despre acest fapt Aristotel.

Însă, pînă în clipa de față, căutînd să arătăm cu deosebire *momentul* în care intervine Heidegger în problema ființei și *locul* în care el află o sarcină pentru filozofia proprie — tocmai acesta fiind, de altfel, obiectivul „reconstrucției" făcute aici — am lăsat destul de îndelung nediscutată „realitatea" pe care o descrie enunțul lui Aristotel, aceea că «ființarea este rostită în mai multe feluri». La ce se referă el?

Propoziția pe care Aristotel o repetă permanent în cuprinsul *Metafizicii* este de fapt o „constatare" a felului în care ne este *dată* ființa (respectiv a felului în care ne este

---

cuprinsul ființei (*jenes Einfache des Seins*) care precedă multiplicitatea felurilor de a fi și categoriile pe care ele le presupun». (VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein*, p. 78)

dat faptul-de-a-fi al ființărilor). Ceea ce este „constatat" prin acest enunț este un lucru simplu: atunci cînd spunem că ceva *este*, prin aceasta înțelegem mai multe lucruri, ceea ce se reduce la a spune că ființa este rostită «în mai multe feluri» (πολλαχῶς). În cît de multe feluri este ea rostită? Sîntem oare puși în fața unei multiplicități infinite? Oare fiecare lucru despre care spunem că *este* aduce cu sine un nou sens al lui «este»? Cînd spunem, de pildă, despre un copac că «este», înțelegem altceva decît atunci cînd spunem că un munte, la rîndul lui, «este»? Este oare această multiplicitate a semnificațiilor ființei una ce rezultă direct din mulțimea de ființări pe care le întîlnim? Acest lucru vine să îl „constate" Aristotel? Multiplicitatea pe care o constată filozoful grec în semnificațiile ființei nu este însă una rezultată din mulțimea de ființări, din mulțimea celor ce sînt, care este infinită. Nu fiecare lucru care «este» aduce cu sine o semnificație nouă a lui «a fi». Căci, spunînd despre copac și despre munte că «sînt», înțelegem de pildă, în ambele cazuri, faptul că «există», că sînt prezente pur și simplu aici de față, așadar că sînt «simplu-prezente». Muntele nu este cu nimic deosebit de copac dacă îl privim din perspectiva faptului că este, căci amîndouă aceste lucruri sînt *în același fel* simple-prezențe.

Însă ambele aceste lucruri, muntele și copacul, atunci cînd spunem că «sînt», ne pot apărea în diferite chipuri, iar aici intervine multiplicitatea cu care se confruntă Aristotel: putem spune că ele sînt «reale» (în sensul de ἐνέργεια) sau că sînt «posibile» (iar atunci spunem acest lucru în sensul de δύναμις). Pot face următorul enunț: «Copacul pe care aș vrea să-l am în grădina mea este un nuc». În acest enunț nu e vorba de un copac *real*, și totuși pot spune foarte bine despre el că «este». Pot face aceasta datorită faptului că «a fi», cum am tot spus, are un sens *multiplu*. Prin urmare, putem înțelege *două* lucruri diferite atunci

cînd spunem că muntele și copacul — sau orice alte ființări — «sînt». Dar — vom vedea — multiplicitatea amintită nu constă doar în această „dualitate".

Înainte de a vedea cît de extinsă este multiplicitatea văzută de Aristotel, să ne oprim o clipă și să analizăm „reacția" lui Heidegger în fața „constatării" aristotelice. Căci, aici, filozoful grec nu face decît să *constate* dubletul de semnificații, neîntrebîndu-se cîtuși de puțin de unde provine și ce anume îl face posibil. Or, tocmai aceasta e întrebarea pe care și-o pune, *în locul lui*, așadar *în continuarea lui*, filozoful german.

> De unde provine această distincție? [...] Aristotel nu ne oferă în acest loc și nici în altă parte vreo lămurire sau vreo justificare. El nici măcar nu se întreabă cu privire la acest lucru. Distincția făcută în perimetrul lui ὄν stă pur și simplu în fața noastră. Aproape ca și cum am spune că „dintre animale fac parte mamiferele și păsările". [...] De ce se împarte astfel ființarea în aceste două feluri diferite? Ține acest lucru de ființarea însăși? Sau ține de noi, oamenii, care trebuie să rostim ființarea potrivit acestei dualități? Sau acest lucru nu ține nici de ființarea însăși și nici de noi oamenii? Atunci de ce anume ține? (GA 33, p. 11)

Aceste fraze care ne descriu „reacția" în fața *firescului* cu care sînt prezentate în *Metafizica* distincțiile din interiorul lui «a fi» (fără a fi căutat totodată temeiul lor), ne arată în chipul cel mai exact de unde anume pornește binecunoscuta întrebare privitoare la ființă ce îl animă pe Heidegger. Este întrebarea care atacă tocmai acest „firesc" al distincțiilor aristotelice și care vine să caute, ca să spunem așa, *dedesubtul* lui Aristotel, să caute *temeiul* a ceea ce acesta a „văzut". În frazele ce urmează citatului dat mai sus, Heidegger spune că, ajuns cu întrebarea în acest loc, întîlnește un teritoriu obscur. Intenția de a lumina acest teritoriu, vom spune acum, poate fi definită ca fiind *intenția primă și fundamentală a filozofiei heideggeriene*.

Să revenim la multiplicitatea aristotelică și să prezentăm celelalte „extinderi" ale ei, pe care nu putem — date fiind limitele „reconstrucției" de față — să le discutăm în detaliu, ci doar să le amintim. O altă distincție în perimetrul lui ὄν este aceea dintre ὂν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, dintre ființarea înțeleasă ca ființare *adevărată* sau *neadevărată*[1]. Apoi aceea a lui ὂν κατὰ συμβεβηκός, a ființării înțelese ca „accident"[2]. Aceste trei distincții îl definesc pe πολλαχῶς, «în mai multe feluri», ca având sensul de τριχῶς, «în trei feluri diferite». Acestor trei direcții în care este distinsă ființa le precedă — în „sistematizarea" făcută de Heidegger în prelegerea amintită, pe urmele lui Brentano — o alta, cu un caracter diferit, și care este cea «potrivit cu formele categoriilor» (κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) și în care sensul categoriei prime, al lui οὐσία se „răsfrînge", cum bine știm, asupra celorlalte. În interiorul categoriilor intervine așadar o altă multiplicitate specifică, care în viziunea lui Heidegger, reprezintă «sensul restrîns» al lui πολλαχῶς. Sensul «larg» este tocmai acela în spațiul căruia s-a mișcat prezentarea de față — ființarea ca posibilitate, ca adevăr sau fals, ca accident și, în final, «potrivit cu formele categoriilor» — ceea ce înseamnă că el poate fi definit ca un τετραχῶς. Ființa este rostită «în patru feluri diferite».

Multiplicitatea invocată de Aristotel și resimțită *ca problemă* de Heidegger nu este așadar una infinită, imposibil de cuprins cu privirea, nu provine din mulțimea de ființări individuale pe care le putem afla în cuprinsul lumii. Πολλαχῶς (în sens larg) este un τετραχῶς, un multiplu limitat la cele *patru* feluri în care este rostită ființa. Fiind în acest fel limitat, el *nu este o multiplicitate la nivelul individualului, ci una mai curînd generică*. De altfel, conceptul de

[1] Cf. Met. 1051 a 34-b 1.
[2] Cf. Met. 1026 a 33-b 2.

ființă a și fost văzut de Aristotel ca fiind conceptul cel mai general cu putință: τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων[1].

Însă «generalitatea» ființei este una cu totul aparte, în sensul că nu se „comportă" în raport cu multiplul cuprins în ea ca un adevărat γένος, ca un gen logic, de vreme ce nu „permite" delimitarea speciilor: căci diferența prin care se constituie fiecare specie, așadar «diferența specifică», este și ea — datorită generalității maxime a ființei — ceva ființător în sens larg. Astfel, ființa este un general care nu funcționează totuși ca gen (γένος)[2]. Și totuși, ființa, deși este rostită în mai multe feluri, este un πρὸς ἓν λεγόμενον[3], adică este rostită «relativ la un termen unic». Se ridică atunci problema de a afla unitatea ființei pe o altă cale decît cea *logică*, de a determina o unitate în care generalul să întrețină «un alt tip de relație»[4] cu multiplul cuprins în el. Heidegger găsește *în alt loc* din Aristotel această unitate care ar fi pe măsura ființei: e vorba de *unitatea prin analogie*. În cazul acestui tip aparte de unitate, — care se realizează la nivelul limbii înseși — semnificația primă nu se mai creează prin relația gen–specie, ci printr-o corespondență

---

[1] Met. B 4, 1001 a 21. Tocmai această problematizare a ființei ca un concept general ar fi blocat, în viziunea lui Heidegger (cf. SZ p. 3), „perpetuarea" problemei ființei ca problemă explicită a filozofiei, căci abordarea presupusă aici este una *logică*, în care ființa este văzută doar în caracterul ei de «generalitate». Or, Heidegger, de-a lungul întregii vieți, a încercat permanent să impună o problematică ontol*ogică* eliberată de *logică*. Fără să intrăm în detaliile acestei teme, ne vom limita să trimitem la dezvoltările din prelegerea ținută în semestrul de iarnă 1925–1926, cu titlul *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, unde logicii tradiționale, «de școală», îi este opusă o logică ce «filozofează» (cf. GA 21, § 3. *Philosophierende Logik und traditionelle Schullogik*).

[2] Cf. de asemenea Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 226 și urm.

[3] Met. Γ, 2, 1003 a 33, precum și AUBENQUE, *op. cit.*, p. 191 și urm.

[4] GA 33, p. 38.

(ἀναλέγειν = *entsprechen*, «a corespunde»)[1]. Și totuși, așa cum arată Aubenque, «cuvîntul *analogie* are un sens precis pentru Aristotel, iar acesta nu-l folosește niciodată pentru a desemna raportul categoriilor cu ființa ca ființă. Dacă Aristotel ar fi vrut să spună că ființa este analogică, ar fi spus acest lucru; [...] această tăcere nu e însă o simplă inadvertență, ci trebuie să aibă un sens»[2].

Oricum ar sta lucrurile, pentru Heidegger analogia ființei nu reprezintă «nicidecum o rezolvare a problemei ființei și nici măcar o elaborare efectivă a problematicii», ea rămînînd doar «denumirea pentru cea mai crîntă aporie și lipsă de perspectivă în interiorul căreia au rămas blocate filozofarea antică și tot ce i-a urmat»[3].

Am spus mai devreme că enunțul ce apare permanent în *Metafizica* este totodată expresia felului în care ne este *dată* ființa, și anume *în multiplicitatea ei*, unitatea care-i stă la bază urmînd a fi aflată printr-un proiect filozofic ce pornește de la acest „dat". Enunțul amintit reprezintă, așadar, prin „constatarea" pe care o face, o mărturie cu privire la *donarea* ființei, la faptul că ființa ne este *accesibilă*, că faptul-de-a-fi al ființărilor nu «ține» de ființări, ci devine accesibil prin faptul că «ființarea ca ființare» face obiectul *rostirii*

[1] Exemplul realizării unității prin analogie îl aflăm descris în GA 33, pp. 38–39: cuvîntul «sănătate», care este unul generic, se „repartizează" în enunțuri precum «cutare are o inimă sănătoasă», «cutare ierburi vindecătoare sînt sănătoase», «plimbarea este sănătoasă» etc. În fiecare din cazuri, «sănătos» se spune într-un alt sens (cutare «are un corp sănătos», ierburile «aduc sănătate», plimbarea «menține sănătatea» etc.). Observația importantă este că unitatea dintre toate aceste sensuri nu se realizează precum aceea a speciilor sub un gen. Deși este unul general, cuvîntul «sănătate» nu funcționează ca gen. De aici rezultă că limba are doar «aparent» formă logică și că «nu poate fi cîtuși de puțin concepută în maniera logicii».

[2] AUBENQUE, *op. cit.*, p. 199.

[3] GA 33, p. 46.

(λέγειν). Cu aceasta ajungem la cel de-al treilea termen cuprins în celebra propoziție a lui Aristotel, τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς. Căci și în acest cuvînt, λέγεται, este prezentă o întreagă problematică ontologică, una ce nu va lipsi din spațiul gîndirii lui Heidegger, ci, dimpotrivă, vom vedea că este în așa fel determinată încît reprezintă adevăratul „domeniu" în care trebuie „căutat" conceptul heideggerian de *timp*.

Către ce anume ne trimite așadar cuvîntul λέγεται? Λέγειν, λόγος sînt, cum bine se știe, termeni prezenți de la bun început în filozofia greacă, atît la Parmenide și Platon, cît și la Aristotel. Nu vom face aici o „istorie" a cuvîntului λόγος și nici măcar o determinare a bogatelor lui sensuri, ci ne vom limita — așa cum o cere scurta „reconstrucție" în care ne-am angajat — la a ne referi strict la „ocurența" lui în propoziția aristotelică, urmărind *indicația* pe care el o cuprinde. Revenind la cele spuse mai sus, în speță la aceea că multiplicitatea sensurilor ființei, așa cum e ea „constatată" de Aristotel, dă mărturie despre faptul că ființa ne este *dată*, vom observa că tocmai λέγειν este spațiul în care are loc „donarea" ființei. Iar despre λέγειν, λόγος știm că trimit în toată filozofia greacă la gîndirea și rostirea umană. În acest cuvînt este prezentă, așadar, indicația către «subiectul cunoscător» sau, în termenii lui Heidegger, către «ființarea care înțelege ființa».

Numai că, după cum am văzut mai sus, Aristotel nu se întreabă cum devine posibilă multiplicitatea de sensuri. Astfel, el omite implicit să-și pună problema acelei „dimensiuni" prezente în problema ființei și care este tocmai dimensiunea *donării* ei. În „reacția" lui Heidegger la firescul cu care sînt prezentate semnificațiile multiple ale ființei, fără a căuta *temeiul* acestei multiplicități, este implicată, vedem acum, întrebarea privitoare la felul în care ne este *dată* ființa:

De ce se împarte astfel ființarea în aceste două feluri diferite? Ține acest lucru de ființarea însăși? Sau ține de noi, oamenii, care trebuie să rostim ființarea potrivit acestei dualități? Sau acest lucru nu ține nici de ființarea însăși și nici de noi oamenii? Atunci de ce anume ține?[1].

Ține așadar împărțirea multiplă a ființei de noi oamenii, cei care rostim ființa? Prin această întrebare (pe care Aristotel o *omite* o dată cu aceea privitoare la *temeiul* multiplicității) este deschis un domeniu pe care filozofia va ști abia mult mai tîrziu să îl exploreze, în clipa în care, o dată cu Kant, își va îndrepta atenția asupra „competențelor" subiectului cunoscător, așadar în clipa în care va dezvolta o *teorie a cunoașterii*. Însă această direcție de filozofare nu își va avea punctul de plecare în problematica ontologică; dimpotrivă, o va evita, concentrîndu-se — ca teorie a cunoașterii — asupra întrebării «ce pot cunoaște?» și renunțînd să se întrebe dacă nu cumva în însuși verbul «a fi», așa cum îl folosim la tot pasul, este cuprinsă o „cunoaștere".

Heidegger va reface legătura explicită între problema ontologică de început a filozofiei și problematica «subiectului cunoscător». În problema ființei el va miza tocmai pe domeniul *donării* ei, adică pe subiectivitate[2], o subiectivitate care nu va mai fi însă doar aceea a «subiectului cunoscător», ci a omului ca *Dasein*, ca ființare care «înțelege» ființa. De aceea putem spune că problematica ce se deschide o dată cu simpla ocurență a cuvîntului λέγεται în propoziția lui Aristotel și care este aceea a *donării* ființei se acoperă în fond — și rămîne de arătat acest lucru — cu tot conținutul părții *publicate* din lucrarea *Ființă și timp*. Este vorba de problematica *înțelegerii ființei*. Ceea ce am numit mai înainte ca fiind „donarea" ființei, „accesul" la ființă — în speță problematica indicată de λέγειν — este tematizat

[1] GA 33, p. 11, loc deja citat.

[2] Cf. nota de la p. 20.

de Heidegger prin termenul de *înțelegere a ființei*, care reprezintă tocmai domeniul „donării" ei.

Indicația cuprinsă în cuvîntul λέγεται este așadar aceea că *problematica subiectivității aparține în chip necesar tematizării ființei*. Heidegger situează «fenomenul timp» tot în spațiul subiectivității, al unei subiectivități căreia îi dă o determinare cu totul nouă, înțelegînd-o ca *Dasein*. Or, în chiar acest termen se face auzit cuvîntul *Sein*, «ființă», iar lucrul nu este deloc întîmplător, în măsura în care *problema ca atare a ființei*, care include — vedem — problematica *donării* ei (ca ființă care este *dată* prin λέγειν), cuprinde în chip necesar problematica *subiectivității*.

Despre această necesară implicare a subiectivității în problematizarea ontologică, în speță despre faptul că problema ființei, pentru a fi pusă, cere ca «subiectivitatea» să intre în prim-plan, aflăm un pasaj important în așa-numita «prelegere despre Leibniz» din semestrul de vară 1928. Problema ființei a apărut de la bun început legată de gîndire, de „performanța" subiectului, chiar dacă ea nu s-a decis acolo. Heidegger amintește momentele esențiale din gîndirea ființei, începînd cu momentul Parmenide, unde o „elucidare" a ființei are loc pe calea unei meditații cu privire la «gîndire» (νοεῖν), care este cunoașterea cu privire la ființare (εἶναι). La fel, Platon, atunci cînd a descoperit Ideile ca fiind determinațiile ființei, ar fi făcut aceasta orientîndu-se pornind de la dialogul sufletului cu el însuși (ψυχή – λόγος). Întrebîndu-se cu privire la οὐσία, Aristotel ar fi obținut categoriile pornind de la cunoașterea enunțiativă a rațiunii (λόγος – νοῦς). Chiar și Descartes, care caută să determine *substantia*, își întemeiază *prima philosophia* pe un *res cogitans*. La Kant, la care aflăm, spune Heidegger, o problematică ontologică tocmai sub forma teoriei cunoașterii, a teoriei experienței, toată filozofia se mișcă în spațiul lui *Bewußtsein*, al conștiinței. În sfîrșit, pentru Hegel,

substanța se determină pornind de la subiect. Toate aceste momente esențiale ale gîndirii ființei — fie că intră sub incidența «uitării ființei» sau nu — par să nu poată ocoli problematica subiectivității:

> Lupta pentru ființă se mută pe teritoriul gîndirii, al enunțării, al sufletului, al subiectivității... *Dasein*-ul uman își face loc în centru! De ce se întîmplă aceasta? Este oare întîmplător faptul că lupta este împinsă în acest teritoriu? Și ține aceasta de bunul-plac al filozofilor, de așa-numita viziune despre lume sau de așa-numită etică a fiecăruia? Ține aceasta de măsura în care fiecare dintre ei consideră „eul" ca fiind ceva important? Este vorba oare de vreo deosebită predilecție pentru viața interioară a sufletului, de vreo prețuire specială a liberei personalități ori de un subiectivism orb în faptul că pentru această problemă fundamentală este ales drept cîmp de luptă *Dasein*-ul uman ca atare? Nimic din toate acestea! Dimpotrivă, însuși conținutul obiectiv al acestei probleme fundamentale — el și numai el — face ca *Dasein*-ul uman să devină un astfel de teritoriu privilegiat. Căci acesta nu e ca o scenă oarecare pe care cîndva ar fi fost plasată lupta amintită, ci lupta ia naștere din chiar adîncul acestui teritoriu, ea țîșnește din *Dasein*-ul uman ca atare — și aceasta, fără-ndoială, deoarece întrebarea privitoare la ființă, adică efortul de a gîndi ființa, este o determinație fundamentală a existenței. (GA 26, p. 19)

Întocmai ca la începutul lui *Ființă și timp*, unde erau aduse în amintire (în spiritul unei retorici „eroice", prezentă în multe locuri din lucrare) cuvintele lui Platon — cele despre «lupta purtată de giganți în jurul ființei» — problema ființei este înfățișată și aici ca o luptă, dar una al cărei teritoriu de desfășurare *a fost de fiecare dată spațiul subiectivității*. Întrebarea «ce este ființa?» face prin ea însăși ca subiectivitatea să devină implicit o problemă, adică să ceară o determinare, fiind concepută într-o formă sau alta: ca gîndire, ca suflet sau ca *res cogitans* etc.

Însă implicarea nemijlocită a subiectivității în problema ființei are o consecință care nu este numită în acest text,

dar de care Heidegger a ținut seama de la bun început, de vreme ce vorbește despre un «*Dasein* uman»: a pune problema ființei și a dezbate această problemă în spațiul *donării* ei, cere ca „domeniul" în care ființa este problematizată să capete o determinare. Mai mult decît atît, subiectivitatea trebuie concepută în așa fel încît să poată funcționa în interiorul problemei ființei și nu să o blocheze sau să o deturneze, ceea ce înseamnă că ea trebuie să capete o determinare adecvată cu problema însăși a ființei, o *determinare ontologică*.

Ajungem cu aceasta să discutăm motivele pentru care Heidegger a preferat să „reformuleze" subiectivitatea, gîndind-o într-o manieră care să „corespundă" problematizării ontologice, în speță motivele pentru care „subiectul uman" a fost numit *Dasein*. Însă această discuție nu își mai are locul în contextul „scurtei reconstrucții" de față (cu ajutorul căreia am văzut totuși că o *reinventare a subiectivității*, așa cum întîlnim de fapt în cuvîntul *Dasein*, este cerută de fiecare abordare a „vechii probleme") și de aceea o vom amîna pentru moment, urmînd să o realizăm în cuprinsul capitolului următor[1]. Înainte de a trata despre *Dasein*, adică despre „locul" în care aflăm conceptul de timp heideggerian, vom face un scurt inventar al „rezultatelor" obținute prin „reconstrucția" realizată și vom marca punctul exact în care începe „construcția" lui Heidegger în continuarea ontologiei grecești, cu alte cuvinte locul exact unde teza temporalității ființei — numită de noi „teză centrală" — începe să fie „pusă la lucru" pe tărîmul vechii probleme.

Am avut ocazia să vedem *unde* anume se situează punctul de plecare al lui Heidegger atunci cînd își propune să retrezească „vechea problemă a ființei", care este *sarcina* pe care o percepe aceasta în cuprinsul ontologiei grecești

[1] Cf. *infra*, p. 132 și urm.

și pe care o transformă într-o sarcină *proprie*. E vorba de sarcina aflării unui *sens fundamental al ființei*, care să stea la baza multiplicității surprinse pentru prima oară de Aristotel. Iar dacă ne amintim că doctrina aristotelică a categoriilor era menită să „pună în ordine" multiplele sensuri ale lui «a fi», pentru a elimina confuzia pe care o aduce cu sine «cuvîntelul „este"» (așa cum îl va numi mai tîrziu Husserl, în *Cercetarea a VI-a*), putem spune fără să greșim că preocuparea lui Heidegger se înscrie în acest domeniu al filozofiei cunoscut ca «doctrină a categoriilor». Însă am văzut totodată că multiplicitatea lui «a fi» nu este doar aceea din interiorul categoriilor, unde întîlnim un πολλαχῶς «în sens restrîns», ci depășește granițele lor, că există așadar un πολλαχῶς «în sens larg», care exprimă un sens *cvadruplu* al ființei (ființa ca adevăr și fals, apoi ca δύναμις și ἐνέρεια, ființa κατὰ συμβεβηκός și, în final, ființa «potrivit cu formele categoriilor»). Prin urmare, putem spune că domeniul de problematizare al ființei este pentru Heidegger unul mai larg decît acela tradițional al doctrinei categoriilor, iar acesta poate fi motivul pentru care el nu va livra, asemeni lui Kant, un nou tabel de categorii, ci se va mișca într-un spațiu mai larg, «meta-categorial»[1], în care «categoriile» tradiționale nu vor mai da seamă decît de un segment al ființării, în speță de «ființarea care nu este de ordinul *Dasein*-ului».[2]

Dar scopul „reconstrucției" realizate a fost nu atît de a prezenta ca atare problema ființei, ci de a „deduce" din ea dimensiunile posibile ale conceptului de timp heideggerian. Acest lucru a fost posibil tocmai în virtutea faptului că el este, pe de o parte, intim legat de problematizarea ontologică iar, pe de altă parte, funcționează ca

[1] Cf., pentru discutarea distincției dintre «existențiali» și «categorii», paragraful *Structurile D a s e i n-ului ca existențiali* din capitolul următor, p. 166 și urm.

[2] Cf. SZ, p. 44.

un concept-cheie în teza „centrală", aceea a temporalității ființei. Cu alte cuvinte, tot acest parcurs a fost menit să ne arate *ce anume concept de timp putem căuta în filozofia lui Heidegger și sub ce formă anume poate fi el aflat*. În același timp, dată fiind miza pe care acest concept o poartă cu sine, investigația tocmai încheiată ne-a situat, putem spune, în dimensiunea adecvată a unei judecăți *critice* cu privire la gîndirea heideggeriană. Căci a exprima o judecată corectă nu e posibil decît dacă întreg „fondul de probleme" aflat în discuție este luat cu adevărat în posesie într-o manieră care să dea garanția că nimic nu va fi, o dată cu interpretarea critică, „desființat" ca problemă, așadar desfigurat.

Conceptul ce timp, despre care am aflat mai devreme că funcționează la Heidegger ca *termen secund* în problema ființei, ni s-a arătat acum în cîteva dintre dimensiunile sale posibile. Prima dintre ele — pusă în evidență o dată cu discutarea scurtei conferințe din anul 1924 despre *Conceptul de timp* — e aceea că „domeniul" acestui fenomen este tocmai «*Dasein*-ul uman», subiectivitatea în genere. Apoi am văzut că în problema ființei a existat dintotdeauna unul sau mai mulți „termeni secunzi", fie «adevărul» (Parmenide), fie «nimicul» (la Platon), fie λόγος-ul, înțeles ca rostire și gîndire umană în genere (la Aristotel). Iar faptul că Heidegger vine să așeze ca termen secund în problema ființei tocmai timpul (timpul conceput ca «orizont al înțelegerii ființei») nu poate fi înțeles cum se cuvine dacă nu ținem cont de la bun început de „forma originară" a „vechii probleme". Concluziile pe care le-am tras spunînd că problematica timpului, de-pildă, trebuie să aibă „atingere" cu problematica nimicului sau a adevărului nu trebuie nicidecum înțelese ca enunțuri „ultime" cu privire la conceptul pe care îl căutăm, ci, dimpotrivă, ca pe niște „constatări" în lipsa cărora ne-ar lipsi orientare adecvată. Vom ajunge să vedem că nu numai în aceste

probleme tradiționale ale filozofiei este implicat conceptul de timp, ci deopotrivă el este legat de problema *transcendenței*, ca și de aceea a *libertății*. Însă toată această bogăție de determinări ale conceptului nu este înfățișată numai în scopul de a umple cadrul investigației de față cu un conținut aleatoriu, ci ea e menită să dea în cele din urmă măsura potrivit căreia acest concept va fi supus unei judecăți critice. Cu alte cuvinte, teza temporalității ființei, ca teză centrală a gîndirii lui Heidegger, își va proba „valabilitatea" tocmai în contextul acestor determinări multiple ale conceptului de timp.

Întrebarea pe care ne-o vom pune acum sună astfel: *de ce tocmai timpul*? Mai precis formulat: de ce tocmai *timpul* apare la Heidegger ca „termen secund" în problema ființei? De ce «întrebarea privitoare la ființă» devine, pînă la urmă, o întrebare privitoare la «ființă și timp»?

Timpul ca orizont. Ființa ca prezență

Lucrarea *Ființă și timp* sfîrșește cu o întrebare, mai bine zis cu un șir de întrebări, dintre care ultima sună astfel: «se arată oare *timpul* însuși ca orizont al *ființei*?»[1]. Prezența ei aici este, pentru cititorul care s-a încumetat să parcurgă atîtea sute de pagini, deconcertantă. Căci ce altceva este pus sub semnul întrebării dacă nu chiar teza centrală a cărții, aceea a legăturii dintre «ființă și timp» (al cărei conținut „extins" îl aflăm formulat în motto: «timpul este orizontul posibil al oricărei înțelegeri a ființei»)? Toată „construcția" din cele două secțiuni a fost călăuzită de această teză, toate analizele de amănunt prin care am fost purtați de-a lungul a 83 de paragrafe nu aveau alt rol decît de a „demonstra" că timpul este orizontul căutat

[1] SZ, p. 347.

al ființei. Or, dintr-o dată, Heidegger își pune în suspensie „gîndul" fundamental cu care atacă problema ființei; iar dacă totul pornise cu binecunoscuta «întrebare privitoare la ființă», la sfîrșit nu întîlnim decît o altă întrebare și nimic mai mult.

Dar, de bună seamă, oricare cititor care a ajuns aici știe deja că *Ființă și timp* este o lucrare care a rămas neterminată, deci că sfîrșitul propriu-zis al «părții publicate» nu coincide cu sfîrșitul lucrării plănuite. Din acest motiv, reluarea tezei centrale sub forma unei întrebări nu este decît semnul că *pasul decisiv* în demonstrarea faptului că timpul este orizont al ființei *tocmai urma să fie făcut*. Ceea ce pentru noi reprezintă astăzi sfîrșitul lucrării nu era, pentru Heidegger, decît un nou început.

Dar tot atît de semnificativă este și *penultima* întrebare din șirul de întrebări de la sfîrșitul lui *Ființă și timp* și care dă mărturie despre pașii imediat următori ce trebuiau făcuți. Ea sună astfel: «există cumva o cale care să ne conducă de la *timpul* originar la sensul *ființei*?» Aflăm, și aici, prin cele două cuvinte subliniate, aceeași problematică a «legăturii dintre ființă și timp», numai că de astă dată ceva ne sare în ochi: avem o *relație inversată* a celor doi termeni, care este semnul unei *răsturnări* a problematicii indicate de titlul lucrării. Să însemne oare această inversare o schimbare radicală de perspectivă și implicit o părăsire a drumului parcurs pînă atunci? Este oare această «cale» care duce de la «*timpul* originar» la «sensul *ființei*» o cale-ntoarsă sau o *altă* cale decît cea deja străbătută? Cu alte cuvinte, ce semnificație poate avea simpla răsturnare a termenilor, dacă ceea ce urmează a fi arătat este faptul că «timpul este orizont al ființei»? Răspunsul nu poate fi dat foarte lesne deoarece, pentru aflarea lui, nu avem ca obiect de cercetare decît *intențiile* care l-au condus pe Heidegger, iar nu realizarea concretă a pasului decisiv prin care problematica,

o dată inversată, să fie tratată ca atare. Avem așadar de cercetat felul în care lucrarea a fost inițial plănuită și de văzut totodată dacă întregul ce lipsește ne este totuși accesibil pe o cale sau alta.

În § 8, adică deja în încheierea *Introducerii*, aflăm planul inițial al *întregii* lucrări. Aceasta era împărțită în două părți, din care cea dintîi — intitulată *Interpretarea Dasein-ului pe linia temporalității și explicarea timpului ca orizont transcendental al întrebării privitoare la ființă* — pare să aibă un pronunțat caracter „sistematic", „constructiv", în vreme ce a doua parte — ce poartă titlul: *Trăsăturile fundamentale ale unei destrucții fenomenologice a istoriei ontologiei pe firul călăuzitor al problematicii temporalității [ființei]* — urma să fie de fapt o întoarcere în istoria gîndirii ființei, această întoarcere înfățișîndu-se ca «destrucție» (vom reveni, puțin mai jos, asupra acestui termen). Așa cum s-a observat foarte devreme de către comentatori[1], cele două părți amintite «se întrepătrund», în sensul că aflăm pasaje de destrucție chiar în partea publicată, pe cînd în cea de a doua parte, prezentată în § 8 ca o întoarcere în istoria ontologiei, există de asemenea o importantă dimensiune sistematică. Însă din planul inițial al lucrării aflăm că textul care a rămas din *Ființă și timp* — și pe care îl vom numi de acum înainte «partea publicată» — nu reprezintă nici măcar prima parte, ci doar secțiunile întîi și a doua din partea întîi, lipsind așadar cea de-a treia secțiune, în al cărei titlu

[1] PÖGGELER, *Drumul gîndirii...*, p. 63: «...în planul lucrării *Ființă și timp*, Heidegger așază alături de prima parte, ce are un pronunțat caracter „sistematic", o a doua parte, cu un caracter mai pronunțat „istoric", destructiv. Dar, de fapt, nu este vorba de o alăturare a celor două părți, ci de o întrepătrundere a lor. De aceea, prima parte este străbătută și ea de referiri cu caracter destructiv iar a doua parte urmează să facă vizibilă o sarcină ce trebuie urmărită printr-un demers „sistematic"».

regăsim *răsturnarea* de termeni despre care tocmai am discutat: *Timp și ființă*. Această a treia secțiune din prima parte a lucrării are, trebuie să spunem, o poveste a ei, istorisită de Heidegger însuși în încercările sale de a *re*interpreta demersul din *Ființă și timp* și continuată de comentatorii care s-au aplecat asupra acestui aspect controversat, cel al neîmplinirii lucrării lui de căpătîi[1]. Nu vom intra în detaliile acestei autointerpretări, ci ne vom limita la a spune că secțiunea amintită a fost prezentată ca una care ar fi trebuit să realizeze tocmai pasul *decisiv*, cel al „legării ființei de timp". Ea fost *scrisă* de Heidegger, dacă e să dăm crezare propriei lui mărturii, dar a fost totodată socotită ca nesatisfăcătoare «din punct de vedere formal» și distrusă. Intenția a fost bineînțeles de a o rescrie curînd, pentru ca «totul să poată fi spus mult mai clar. Însă aceasta a fost o iluzie»[2].

Povestea celei de-a treia secțiuni, care a fost scrisă, dar nu a fost publicată, nu trebuie însă să ne mute atenția către detaliile biografice, ci ea trebuie să rămînă, cel puțin pentru investigația de față, „o simplă poveste". Și aceasta fiindcă, istorisită pînă la capăt, ea nu ne livrează decît materialul unor presupuneri mereu reînnoite cu privire la ce anume ar fi putut face conținutul secțiunii amintite, astfel de presupuneri neputîndu-se desprinde definitiv de contextul biografic. Însă trei lucruri merită luate în seamă:

a) titlul celei de-a treia secțiuni — *Timp și ființă* — îl vom reîntîlni la Heidegger ca titlu al unei conferințe din anul 1962, unde regăsim — firește sub o altă formă — teza legăturii dintre ființă și timp.

b) Heidegger a considerat o prelegere ținută imediat după apariția lucrării, în semestrul de vară 1927, cu titlul

---

[1] Cf. Th. KISIEL, *Das Versagen von Sein und Zeit*, unde aflăm înfățișată toată „istoria" retractării celei de-a treia secțiuni.

[2] GA 49, p. 40.

Probleme fundamentale ale fenomenologiei, ca fiind «o nouă elaborare a celei de-a treia secțiuni din *Ființă și timp*»[1].

c) În prefața la a șaptea ediție a lucrării, din anul 1953[2], Heidegger suprimă subtitlul «Prima jumătate», prezentînd implicit lucrarea *ca un întreg*.

Toate acestea ne permit să tragem următoarea concluzie: o interpretare critică a lucrării *Ființă și timp* nu este în cele din urmă văduvită în întregime de accesul la *întreaga* lucrare, chiar dacă forma ei neîncheiată face necesar efortul de a urmări și *în alte locuri* realizarea planului inițial din § 8. În sprijinul acestei concluzii mai putem numi încă un fapt, care ține de însăși maniera în care Heidegger filozofează și pe care Pöggeler îl observă și îl formulează cît se poate de clar: «Traseul parcurs de *Ființă și timp* nu este unul liniar, nu reprezintă o înaintare directă înspre obiectivul său îndepărtat, ci este un du-te-vino, o parcurgere a unui cerc.»[3] Cu alte cuvinte, putem considera că incompletitutinea lucrării nu face totuși imposibil accesul la problematica de ansamblu[4].

Destrucția fenomenologică

«Întrebarea privitoare la ființă» este înțeleasă, după cum am văzut, ca o reluare a vechii probleme a ființei și nu reprezintă o „invenție" a lui Heidegger. Însă *reluarea* nu

---

[1] Cf. GA 24, pp. 472–473, postfața editorului Fr-W. VON HERRMANN, precum și cartea acestuia, *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 13.

[2] (Cf. ed. rom., p. XXIII).

[3] PÖGGELER, *Drumul gîndirii...*, p. 55.

[4] Un comentator precum GRONDIN, de pildă, insistă asupra «aporiei» inițiale în fața căreia este pus un comentariu al acestei lucrări, ca una pe care de fapt «nu o cunoaștem în întregul ei» (GRONDIN, *Die Wiedererweckung...*, p. 1).

se petrece fără a aduce cu sine un *nou* mod de a pune problemele; ea are miza ei proprie, care este, în cazul de față, aceea de a gîndi împreună ființa și timpul, punînd totodată în joc mai multe dimensiuni ale problematizării: a afirma, așadar, că «ființa însăși este timp» (așa cum rezumă Gadamer teza heideggeriană) înseamnă *a muta din locul ei tradițional problema ființei*. De altfel, comentatorii au sesizat că «noutatea» acestei abordări constă în faptul că «a făcut o temă unică din aceea a ființei și a timpului»[1]. Iar, cum am văzut deja, această «noutate» nu este așezată pur si simplu pe tărîmul vechii probleme a ființei, ci este făcută productivă printr-o schimbare *radicală* a modului de problematizare: a afirma că «ființa însăși este timp» nu este posibil decît dacă s-a luat act de două lucruri esențiale, despre care am arătat că în fond coincid: primul dintre ele ar fi acela că ființa — gîndită aici împreună cu timpul — este o ființă *gîndită în diferența ei față de ființare* (diferența ontologică). Al doilea este faptul că ființa a fost împinsă în *uitare* tocmai prin aceea că *diferența* amintită a fost neluată în seamă de-a lungul unei întregi istorii. Teza «uitării ființei», pe care o regăsim aici, implică mai mult decît spune simpla ei enunțare: ea implică o sarcină, anume sarcina de a „ține piept" unei întregi „istorii" ce a uitat ființa și de a dezvolta un *demers* prin care forța acestei istorii să fie slăbită, astfel încît să poată fi recîștigat accesul la problemele autentice, nedisimulate de o asemenea «uitare», care nu este — putem spune acum — una a ființei pur și simplu, ci a ființei *corect problematizate*. Iată cum își reprezintă Heidegger *punerea* întrebării privitoare la ființă, ca o întrebare care vine în răspăr cu tradiția filozofică:

> Elaborarea întrebării privitoare la ființă trebuie astfel, pornind de la sensul de ființă cel mai propriu al interogării înseși ca interogare istorică, să afle imboldul de a-și cerceta propria istorie,

[1] DASTUR, 1990, p. 28.

adică de a pătrunde în teritoriul istoriografiei, pentru ca, prin însușirea pozitivă a trecutului, să intre în deplina posesiune a posibilităților sale interogative cele mai proprii. (SZ, pp. 20–21)

Această «cercetare a propriei istorii» poartă numele de *destrucție*, iar ea urma să constituie „procedeul" de bază în partea a doua a lucrării. Ce anume este destrucția și care este intenția care o conduce aflăm deja din § 6: trăsătura cea mai importantă a acestui demers este aceea că, în ciuda numelui pe care îl poartă, este condus de o «intenție pozitivă»[1]. Mai exact spus, destrucția «nu vrea să îngroape trecutul în derizoriu», ci vrea să fie «o însușire pozitivă» a problemelor care s-au ivit de-a lungul istoriei. Așadar, ea nu este înțeleasă ca „pustiire" sau ca o pură „distrugere" a fondului de probleme pe care îl livrează tradiția, ci este înțeleasă, în sensul latinescului *de-struere*[2], care, despărțit astfel, nu mai trimite la o «distrugere» a ceva, ci la o «desfacere în bucăți» și, implicit la o *separare* prin care este „păstrat" ceea ce este *autentic* în interiorul unei tradiții și înlăturate straturile acoperitoare cu care tradiția vine să acopere acest «autentic», pe care Heidegger îl numește *proveniență*[3].

Astfel definit, „procedeul" numit destrucție se vădește a sta în strînsă legătură cu teza uitării ființei, ba chiar motivat de către ea. Despre «uitarea» aceasta am văzut că nu

---

[1] SZ, p. 23.

[2] *Vier Seminare*, p. 75. Un pasaj important cu privire la necesitatea destrucției «vechii ontologii» și care arată totodată cît de devreme sesizase Heidegger această necesitate îl aflăm într-o scrisoare către Jaspers, din 27. 07. 1922 (în: Martin Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, Frankfurt, 1990, p. 27).

[3] Putem aminti aici distincția între «tradiție» (*Tradition*), care este una esențial falsificatoare, și «proveniență» (*Herkunft*). Tradiția nu dă seama de adevărata *proveniență* a conceptelor ce ne-au fost transmise, ci, dimpotrivă, o acoperă, și tocmai de aceea ea «dez-rădăcinează istoricitatea *Dasein*-ului». (SZ, p. 21)

este una a ființei propriu-zise, ci mai degrabă a dimensiunii corecte în care ființa poate fi problematizată, în principal ca ființă *diferită de ființare*. Or, fața dublă a destrucției, ca „procedeu" prin care ceva este înlăturat și ceva cîștigat — adică «însușit în chip pozitiv» — este pandantul perfect al situației ambigue pe care o descrie teza uitării ființei: ceva a fost uitat, însă, în chiar interiorul acestei uitări, el există în continuare și poate fi oricînd reobținut, printr-un efort corespunzător. Drept care putem afirma că destrucția, ca una aplicată *istoriei* ontologiei (vezi titlul părții a doua a lucrării *Ființă și timp*), reprezintă tocmai demersul prin care se încearcă suprimarea uitării ființei, cu alte cuvinte *metoda* prin care Heidegger încearcă să facă față acelei istorii în cuprinsul căreia ființa a fost uitată și să recucerească, în dimensiunea ei adecvată, problema ființei, în speță ca problemă a legăturii dintre ființă și timp.

Am numit pînă în clipa de față destrucția cu un cuvînt plin de prudență, și anume am numit-o ca fiind un „procedeu". Însă în clipa în care am evidențiat-o în legătura pe care ea o are cu teza uitării ființei, am rostit «adevăratul său nume», care este cel de *metodă*. Prudența a fost necesară fiindcă, în ce privește metoda lui Heidegger, este bine știut faptul că ea poartă numele de fenomenologie, ca metodă filozofică inițiată de Edmund Husserl. De altfel, fenomenologia declarată a lui Heidegger, pe care o aflăm expusă în paragraful 7 din *Ființă și timp* (în așa-numitul paragraf al metodei), este una care se așază în descendența lui Husserl (unul dintre indicii pentru aceasta este o notă de subsol, de la sfîrșitul paragrafului amintit, în care Heidegger îi recunoaște îndatoritor lui Husserl meritul de a fi făcut posibile propriile cercetări[1]). Însă, cum spune

[1] Semnificativ este locul din text unde e așezată această notă de la p. 38: în continuarea afirmației că «ceea ce este esențial în

Gadamer, Heidegger «a mers și la școala unui alt maestru, iar acesta era Aristotel»[1]. De aici trebuie să înțelegem că fenomenologia practicată de Heidegger nu mai este, în substanța sa, o fenomenologie îndatorată părintelui fenomenologiei, sau, ca să spunem astfel, o fenomenologie „fenomenologică". Același Gadamer observă că, în *Ființă și timp*, Heidegger păstrează «doar în chip exterior legătura cu fenomenologia transcendentală a maestrului său»[2].

Firește, nu poate sta în intenția noastră să deschidem în acest context o discuție asupra raportului dintre cele două fenomenologii[3], cea a lui Husserl și a elevului său, ci ne vom limita la a semnala că „nucleul" așa-numitei metode fenomenologice pe care o putem afla la Heidegger nu este altul decît *destrucția*. Iar acest lucru merită scos în evidență fiindcă, după cum vom vedea, „punctul culminant" al destrucției amintite, înțeleasă ca destrucție a istoriei ontologiei, și mai cu seamă al ontologiei grecești, îl reprezintă sesizarea faptului că, în ontologia greacă, *ființa a fost întotdeauna înțeleasă ca prezență (Anwesenheit)*, adică *pornind de la timp*. Această „constatare" pe care o face posibilă tocmai destrucția este elementul decisiv pe care se sprijină „gîndul" central al lui Heidegger, acela că «ființa însăși este timp», și ca atare ea ne livrează determinarea esențială a conceptului de timp în căutarea căruia se află cercetarea de față. Caracterizarea metodei unei filozofii

---

fenomenologie nu rezidă în *realitatea* ei ca „direcție" filozofică. Mai presus decît realitatea stă *posibilitatea*. Nu putem înțelege fenomenologia decît dacă o surprindem ca posibilitate». Accentul cade nu atît pe apartenența la școala fenomenologică, ci pe *posibilitățile* pe care le deschide fenomenologia.

[1] *Ges. Werke* III, p. 180.

[2] *Ibid.*, p. 112.

[3] Cf. asupra acestei probleme cartea lui Fr.-W. VON HERRMANN, *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger / Conceptul de fenomenologie la Husserl și Heidegger*.

este așadar un parcurs indispensabil, deoarece numai astfel poate fi văzută «calea» care a fost urmată și numai astfel putem urmări cu adevărat dezvoltările unui gînditor, însoțindu-l pe această cale. În plus, orice filozofie este în mare măsură un efort de a-și obține o metodă adecvată cu domeniul de lucruri pe care are a-l cerceta. «Orice filozofie autentică este în fond, în ce privește forțele care o animă, o luptă pentru obținerea metodei»[1].

Cîteva cuvinte despre destrucție ca miez al metodei fenomenologice din *Ființă și timp*: Heidegger însuși o va numi mai tîrziu (într-o etapă a vieții în care racordarea la școala fenomenologică era de mult tăiată, și anume într-un seminar ținut în Zähringen, în 1973) ca fiind «adevăratul nume al metodei urmate în *Ființă și timp*»[2]. Tot acolo aflăm următorul lucru: obiectul prin excelență al destrucției este conceptul de ființă. Lucru care, în *Ființă și timp*, este spus cu privire la fenomenologie, al cărei fenomen privilegiat este *ființa*:

> Însă ceea ce într-un sens de excepție rămîne *ascuns* sau care recade în *acoperire* sau nu se arată decît „disimulat" nu este cutare sau cutare ființare, ci, așa cum au arătat considerațiile noastre inaugurale, *ființa* ființării. Ea poate fi acoperită pînă într-acolo încît să fie uitată, iar întrebarea privitoare la ea și la sensul ei să nu fie pusă. [...] Fenomenologia este modul de acces la ceea ce trebuie să devină temă a ontologiei și totodată modul în care îi dăm o determinare care să-l legitimeze. *Ontologia nu este posibilă decît ca fenomenologie.* (SZ, p. 35)

Privind atent citatul de mai sus, ne putem da seama că, în măsura în care fenomenologia are ca fenomen privilegiat ființa, ea nu este în esența ei altceva decît *destrucție*. Cu alte cuvinte, ceea ce în paragraful 6 este numit «destrucție» se acoperă pe deplin cu denumirea de «fenomenologie»

[1] GA 58, 135.

[2] *Vier Seminare*, p. 75.

din paragraful 7. Căci destrucția este „prin definiție" (prin definiția pe care i-o dă Heidegger, cel care a introdus acest cuvînt în vocabularul filozofiei[1]) legată de problema ființei, ba chiar reprezintă *metoda* indispensabilă a abordării „vechii probleme" ontologice. Se ridică firește întrebarea de ce Heidegger a preferat să își declare „metoda" ca fenomenologie și nu a pus în centrul ei, precum puțin mai tîrziu (în prelegerea despre *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*), destrucția. Oare a făcut acest lucru, cum spune Gadamer, numai pentru a «păstra aparențele», pentru a nu se situa astfel în afara descendenței sale din școala fenomenologică? Este știut faptul că Husserl, în anii '20, obișnuia să spună în cercul apropiaților săi: «Fenomenologia sîntem eu și cu Heidegger, nimeni altcineva!»[2]

Or, în ochii tînărului asistent al lui Husserl, fenomenologia — încă înainte de a fi declarată ca metodă a cercetării în *Ființă și timp* — se făcuse vinovată de o omisiune fundamentală, iar acest lucru îl aflăm din textul prelegerii ținute cu doi ani mai devreme, în semestrul de vară 1925, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*: descoperind o dată cu intenționalitatea un domeniu propriu al cercetărilor ei, cercetarea fenomenologică, se spune acolo, ar fi omis să pună în discuție *ființa* acelei ființări care este intențională, adică ființa subiectului, subiectivitatea ca atare. Cu alte cuvinte, o dată cu chestionarea ființei subiectului ea a omis totodată și problema în genere a ființei (despre care am arătat mai devreme că apare de fiecare dată strîns legată de o determinare a subiectivității). Heidegger se

[1] Termenul «destrucție» apare în filozofie o dată cu Heidegger, la începutul secolului trecut. Simultan, el este folosit — într-un cu totul alt sens — de psihanaliză. (Cf. pentru aceasta HWP, vol. 2, articolul despre *Destruktion*, redactat de W. FRANZEN.)

[2] Apud GADAMER, *Die phänomenologische Bewegung*, în: *Ges. Werke* III, p. 116.

avîntă în acest curs să susțină și să arate că o fenomenologie lipsită de problema ființei își ratează «posibilitatea ei cea mai proprie», că este «nefenomenologică» sau «pretins fenomenologică»[1]. Ceea ce arată că încă înaintea redactării lui *Ființă și timp* el nu mai miza propriu-zis pe această intitulare a propriei gîndiri, și — după cum se știe — ea va înceta să mai apară în titlurile lucrărilor și prelegerilor sale. Chiar și în prelegerea din semestrul de vară 1927, *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, «este foarte puțin vorba de fenomenologie»[2], în centru stînd problema ființei. Mai mult decît atît, în scurtul pasaj în care se vorbește despre «metoda fenomenologică»[3] — și care poate fi numit pe bună dreptate un fals tratat de fenomenologie — ea este determinată într-un chip cu totul diferit decît în *Ființă și timp*, lucrare la acea dată abia apărută. Sînt prezentate în acest loc trei «componente fundamentale ale metodei fenomenologice»: *reducția*, *construcția* și *destrucția*, ultima fiind, după cum se spune acolo, cea mai importantă.

Prima dintre ele, în speță celebra *reducție* fenomenologică, ce joacă la Husserl un rol central, ca «metodă prin care privirea este retrasă de la atitudinea naturală a omului» este total resemantizată, sau, cum spune Heidegger, este «un termen din care nu vom păstra decît sonoritatea, dar nu și lucrul la care el se referă».[4] Reducție înseamnă acum «retragerea privirii fenomenologice de la surprinderea, determinată într-un fel sau altul, a ființării, către înțelegerea ființei [...] acestei ființări». Reducția este acea componentă a metodei prin care se „ia act" de diferența ontologică, prin care această diferență este făcută productivă.

---

[1] GA 20, p. 178.
[2] GRONDIN, *Le tournant...*, p. 71.
[3] GA 24, p. 29 și urm.
[4] GA 24, p. 29.

Cea de-a doua componentă, în speță *construcția*, vine să „acționeze" pe baza celei dintîi, a reducției, aflînd deci deja realizată diferențierea dintre ființă și ființare. Or, o dată făcută această diferență și ființa fiind tematizată ca atare, ea trebuie *înțeleasă în diferența ei față de ființare*. Ca urmare, ființa face acum obiectul unui «proiect» al înțelegerii ei, al unui proiect „constructiv".

Însă cea de a treia «componentă» a metodei fenomenologice, în speță destrucția — care ne interesează în momentul de față —, capătă în această prelegere determinarea cea mai pregnantă și asupra ei Heidegger insistă cel mai mult. Ea intervine în urma reducției și a construcției, deci pe terenul unei surprinderi explicite a ființei în diferența ei față de ființare, pe de o parte, și, pe de altă parte, în cadrul unui «proiect» al înțelegerii ființei. Ce are atunci de împlinit destrucția, din moment ce ființa a fost sesizată ca atare și „așezată" deja într-un proiect? Cărei stări de lucruri este menit să-i „facă față" acest „procedeu" despre care am susținut că reprezintă însuși miezul metodei heideggeriene?

Din determinarea pe care o primește în pasajul pe care îl discutăm, putem deduce că ea împlinește un rol-cheie în tematizarea ontologică. Căci «abia prin destrucție ontologia va putea să fie sigură, din punct de vedere fenomenologic, de autenticitatea conceptelor ei»[1]. Cu alte cuvinte, destrucția este caracterizată ca fiind *metoda prin excelență a ontologiei*. Ea devine necesară deoarece gîndirea despre ființă *are o istorie*, ceea ce înseamnă o tradiție. Cum am spus mai înainte, în viziunea lui Heidegger o tradiție cuprinde în ea o seamă de elemente care împiedică sesizarea *proveniență* conceptelor, ea este prin definiție «falsificatoare», o transmitere «exterioară» a problemelor[2] și, ca urmare,

[1] GA 24, p. 31.
[2] Cf. GA 26, p. 197.

ajunge să «dez-rădăcineze istoricitatea *Dasein*-ului»[1]. Dat fiind acest conținut „dublu" al tradiției, înlăuntrul ei fiind cuprinsă proveniența autentică a conceptelor despre ființă elaborate de-a lungul istoriei, dar într-o formă *disimulată*, destrucția se dovedește necesară.

Am arătat pînă acum că ceea ce înțelege Heidegger prin metoda fenomenologică este de fapt *o metodă a ontologiei* și nicidecum una care, precum la Husserl, să funcționeze în interiorul unei teorii a cunoașterii, abia desprinsă de psihologie. De asemenea, am văzut că în *Ființă și timp*, Heidegger „amînă", așa zicînd, despărțirea de fenomenologie, care se petrecuse în fapt cu doi ani mai devreme, în prelegerea despre *Istoria conceptului de timp*. Indiciul cel mai clar al acestei „amînări" în *Ființă și timp* îl aflăm într-o frază subliniată din fragmentul deja citat mai sus. Ea sună astfel: «*Ontologia nu e posibilă decît ca fenomenologie*»[2]. Or, după ce am văzut în cel fel determină Heidegger propria-i metodă fenomenologică, făcînd din ea o metodă a ontologiei, adică o metodă care să slujească reluării întrebării privitoare la ființă, putem spune că mai curînd inversul acestei formulări redă pe deplin intenția lui Heidegger din acea perioadă în care descoperise «omisiunile fundamentale» ale fenomenologiei și în care, ceva mai tîrziu, va părăsi definitiv fenomenologia. Inversul acestei formulări — fenomenologia nu este posibilă decît ca ontologie — redă pe deplin direcția în care Heidegger, după cum se știe, a radicalizat fenomenologia, punînd în centrul ei binecunoscuta «întrebare privitoare la ființă». Căci, după cum aflăm din falsul tratat care este prelegerea din vara lui 1927, «deși fenomenologia a prins viață în zilele noastre, ceea ce ea caută și vrea era în vigoare în filozofia apuseană încă de la începuturile ei»[3].

---

[1] SZ, p. 21.
[2] SZ, p. 35.
[3] GA 24, p. 28.

Prin această discuție asupra «adevăratei metode din *Ființă și timp*» nu ne-am îndepărtat decît aparent de obiectivul cercetării noastre, care era acela de a arăta de ce tocmai timpul apare la Heidegger ca „termen secund" în problema ființei. Acest ocol nu a fost făcut neintenționat și nici doar cu intenția de a adăuga încă un capitol exegezei asupra conceptului de fenomenologie din *Ființă și timp*[1]. O cercetare cu privire la «adevărata metodă» din lucrarea de căpătîi a lui Heidegger merită desigur făcută, luînd în seamă mult mai multe elemente decît au fost aduse aici în discuție. În ce ne privește, am ținut să abordăm această problemă pentru a evidenția o anumită dimensiune a metodei heideggeriene, una prin care ea se dovedește ca fiind strîns legată de gîndul fundamental că «ființa însăși este timp». Această dimensiune a fost deja atinsă atunci cînd am afirmat că destrucția este metoda prin care este „contracarată" uitarea ființei. Or, uitarea ființei, al cărei conținut primordial este nesocotirea diferenței ontologice, nu este altceva decît o teză însoțitoare a tezei centrale, aceea a «legăturii dintre ființă și timp». Astfel, caracterizarea destrucției ca

[1] Iar în acest loc merită menționat, tot în sprijinul afirmației că despărțirea de fenomenologie nu e în *Ființă și timp* decît „amînată", faptul că așa-numitul concept de fenomenologie este prezentat cu titlul de «pre-concept» (SZ, § 7 C), în speță că ideii de fenomenologie, așa cum e înfățișată în § 7, nu îi este dată o determinare definitivă. Există un singur loc în cuprinsul cărții în care Heidegger precizează, destul de incert de altfel, în ce sens va fi determinată definitiv ideea de fenomenologie: de acolo aflăm, mai întîi, că această «idee» este «diferită de pre-conceptul indicat în introducere» și, apoi, că ea nu va putea fi dezvoltată decît în interiorul «*acelei problematici centrale*» care este «*elucidarea sensului ființei și a „legăturii" dintre ființă și adevăr* pornind de la temporalitatea existenței» (SZ, p. 357). Cu alte cuvinte, singurul lucru cert pe care îl aflăm este că metoda „declarată" urmează să cunoască un soi de reajustare, și aceasta potrivit cu «*problematica centrală*», care este aceea a ființei în legătura ei cu adevărul.

metodă a ontologiei se cere a fi completată. Ea nu este doar, ca să spunem așa, o metodă fenomenologică ajustată intenției ontologiei, ci, cu deosebire, *o metodă menită să corespundă tezei ontologice a «legăturii dintre ființă și timp»*. Este o metodă ce se naște din chiar problematica abordată. Căci în determinarea ei este *presupus* faptul că ființa este înțeleasă pornind de la timp, în speță că înțelegerea ființei are o întreagă istorie, că ființa nu își primește o dată pentru totdeauna o determinare, așadar că fiecare înțelegere se situează într-un „loc" determinat al istoriei. Fenomenul acestei înțelegeri determinate istoric este acela al «istoricității înțelegerii ființei»[1] și el dă seama de faptul că «interogarea privitoare la ființă este ea însăși caracterizată prin istoricitate»[2]. Tocmai pe măsura acestui fenomen este „croită", ca să spunem astfel, metoda numită destrucție. Felul în care ea este caracterizată ne arată că fenomenul «istoricității înțelegerii ființei» este deja presupus:

> Deoarece *Dasein*-ul, potrivit propriei sale existențe, este istoric, posibilitățile de acces la ființare și modurile de interpretare ale ființării înseși sînt diferite, variind de la un stadiu istoric la altul. [...] Așa se face că orice expunere filozofică, chiar și cea mai radicală, dornică de a lua totul de la început, este pătrunsă de concepte moștenite și astfel de orizonturi și puncte de vedere pe care le-a moștenit și despre care nu se poate spune cu certitudine că au provenit în chip originar și autentic din acel domeniu și din acea constituție a ființei pe care ele pretind a le concepe. De aceea, interpretării conceptuale a ființei și a structurilor ei, adică construcției reductive a ființei, îi este proprie în mod necesar o *destrucție*, adică o demontare critică a conceptelor moștenite pe care sîntem siliți să le folosim în primă instanță. Demontarea va avea drept țintă acele izvoare din care au provenit conceptele. Abia prin destrucție ontologia va putea să fie sigură, din punct de vedere fenomenologic, de autenticitatea conceptelor ei. (GA 24, pp. 30–31)

---

[1] GA 26, p. 197.

[2] SZ, p. 20.

În toată discuția de mai sus a rămas neexplicată în chip expres legătura pe care o facem între istoricitate și timp, acești doi termeni fiind folosiți aproape ca sinonimi. Desigur, sinonimia aceasta nu este nici pe departe perfectă, însă este „permisă" atunci cînd prin „timp" înțelegem acel timp ce determină ființa, timpul ca orizont al ființei. În lucrarea de față nu vom trata separat conceptul de *istoricitate*, deoarece el își primește determinarea pornind de la conceptul de timp. În capitolul V al celei de-a doua secțiuni din *Ființă și timp*, unde aflăm dezvoltările ontologiei fundamentale cu privire la istoricitatea *Dasein*-ului, se spune explicit: «Proiectul existențial al istoricității *Dasein*-ului nu face decît să dezvăluie ceea ce, în chip învăluit, e cuprins deja în temporalizarea temporalității»[1]

Caracterizarea destrucției, adică a *metodei* pe care Heidegger o folosește pentru reluarea întrebării privitoare la ființă, ne-a arătat că ea este în deplină adecvare cu temporalității ființei. Ea este o metodă care *se naște din problematica abordată* și care funcționează „în lumina" ei. Exact această determinare o primește în § 6, unde se spune: «...destrucția se vede pusă în fața sarcinii de a interpreta temeiul ontologiei antice în lumina problematicii temporalității [ființei]»[2]. Problema «ființă și timp» este așadar cea care dă măsura metodei puse în joc. Același *primat al problematicii față de metodă* este enunțat și atunci cînd, pentru singura oară în *Ființă și timp*, ne este oferită o indicație cu privire la conceptul deplin de fenomenologie, care urma să împlinească determinarea la nivel de pre-concept din așa-numitul paragraf al metodei. Acest concept deplin este numit «ideea de fenomenologie»[3] și el urma să ia naștere din «problematica centrală» a «elucidării sensului ființei

[1] SZ, p. 376.
[2] SZ, p. 25.
[3] SZ, p. 357.

pornind de la temporalitatea existenței». Tocmai în acest sens putem înțelege acum afirmația, deja citată, că «orice filozofie autentică este o luptă pentru obținerea metodei»[1], căci metoda trebuie obținută în adecvare cu „lucrurile" despre care se tratează. Or, metoda fenomenologică de care vorbește § 7 nu mai poate avea nimic în comun cu fenomenologia husserliană a percepției, din moment ce era aplicată altei problematici[2]. O altă observație a lui Gadamer ne ajută să înțelegem de ce, metodologic vorbind, destrucția este cea pe care mizează Heidegger, iar nu fenomenologia. El spune, într-un articol dedicat problematicii lui *Kehre*, că fenomenologia heideggeriană putea fi citită foarte bine la acea dată ca o variațiune a programului metodologic al lui Husserl, de vreme ce intenția autorului era de a păstra fațada fenomenologică. Însă sub această fațădă

[1] GA 58, p. 135.

[2] Jean GRONDIN prezintă acest aspect esențial al «redirecționării hermeneutice a fenomenologiei»: el vorbește despre o «aporie tematică» în care s-ar fi aflat fenomenologia lui Husserl, de vreme ce era concepută ca fiind «știința despre *acele* fenomene care se arată». Căci rămîne indecis, în această determinare, *care* anume sînt fenomenele fenomenologiei. Tocmai în acest punct fenomenologia lui Heidegger vine să tranșeze lucrurile, legînd legitimarea fenomenelor ca fenomene de o hermeneutică: aceasta vine în prealabil să decidă dacă fenomenele sînt într-adevăr *date*, sau dacă nu cumva, dimpotrivă, donarea lor este deficientă (acoperire, disimulare, obturare). Grondin arată, în plus, un lucru important: prin cuplarea fenomenologiei cu o hermeneutică, Heidegger nu vine nicidecum cu presupoziția că accesul la lucrurile însele nu există defel, înlocuindu-le pe acestea cu niște „lucruri interpretate". Heidegger «nu opune niciciînd hermeneutica ideii unei legitimări a *lucrurilor însele*»; el «nu face hermeneutică pentru că nu există lucrurile însele, ci, dimpotrivă, pentru a pregăti un acces la ele». (GRONDIN, Jean, *L'herméneutique dans Sein und Zeit*, în: J.-F. COURTINE (ed.), *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, pp. 179–192.)

era de aflat o importantă schimbare de accent: fenomenologia nu mai e introdusă ca fiind o *descriere* a donării fenomenului, ca o fenomenologie a *evidenței* (termen-cheie la Husserl)[1], ci mai degrabă ca metodă ce se confruntă cu *nedonarea* lui. Accentul cade pe *acoperire*, pe *disimulare*, pe *obturare*. Fenomenologia heideggeriană n-a venit să vadă fenomenele, ci să aducă așa zicînd „la fenomen", ceea ce se află în starea de acoperire:

> Și tocmai fiindcă fenomenele, în primă instanță și cel mai adesea, *nu* sînt date, tocmai de aceea este nevoie de fenomenologie. Starea de acoperire este conceptul opus celui de fenomen. (SZ, p. 36)

Așadar, tocmai aici cade accentul, adică pe acel „aspect" din metodă care în prelegerea despre *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* este prezentat cel mai la urmă, ca fiind cel decisiv: destrucția. Aceasta e cerută de însăși definiția fenomenului, ca unul care, «în primă instanță și cel mai adesea *nu* ne este dat». Cu toate acestea, termenii de «destrucție» și de «fenomenologie», așa cum am încercat aici să îi departajăm, pe baza ocurenței lor separate din *Ființă și timp*, nu trebuie puși în opoziție. Dimpotrivă, credem că cea mai nimerită numire a metodei din *Ființă și timp* este aceea de «destrucție fenomenologică», dat fiind că ea indică tocmai accentul schimbat ce îi e propriu, după cum am arătat, fenomenologiei heideggeriene.

---

[1] «Principiul evidenței» (cf. *Meditațiile carteziene*, Husserliana Bd. I, § 5, p. 54 — ed. rom. pp. 41–44) reprezintă, pentru Husserl, «cel dintîi principiu metodologic», sau, cu formularea din *Ideen I* «principiul tuturor principiilor» iar el presupune faptul că «orice intuiție originar donatoare reprezintă un izvor adecvat al cunoașterii» și că «ceea ce ni se oferă originar în cuprinsul „intuiției"» (*Intuition*) trebuie «luat ca atare, așa cum acesta ni se dă». (*Husserliana* III, § 24, p. 52)

Astfel configurată, destrucția fenomenologică este cea care pune în mișcare „gîndul" legăturii dintre ființă și timp. Am spus mai devreme că punctul ei culminant îl reprezintă sesizarea faptului că în ontologia grecească *ființa a fost înțeleasă ca prezență*. Or, în această „sesizare" pe care o face cu putință destrucția — și pe care o vom discuta în cele ce urmează — este cuprinsă tocmai teza *temporalității ființei*. Căci «prezența», observă Heidegger, trimite la un anumit mod al timpului, la «prezent». Determinînd ființa ca prezență, gîndirea greacă a determinat *dinainte* ființa pornind de la timp. Acesta este „rezultatul" cel mai de seamă pe care Heidegger îl va obține pe calea destrucției.

Există însă mai multe direcții în care a mers destrucția heideggeriană pentru a ajunge să „sesizeze" faptul esențial că, în ontologia greacă, ființa a fost înțeleasă ca prezență, ceea ce înseamnă pornind de la timp. Pentru discuția de față, în care încercăm să arătăm de ce Heidegger privilegiază timpul, o prezentare în amănunt a tuturor indiciilor pe care le livrează destrucția este imperios necesară. În *Ființă și timp* însă, Heidegger nu insistă în mod deosebit asupra indiciilor amintite, ci se mulțumește să le pomenească în diferite locuri din *Introducere*. Mai tîrziu, în așa-numita «prelegere despre Leibniz», care încheie perioada de la Marburg, el va încerca să le prezinte laolaltă, în încercarea de a vedea «în ce măsură a fost deja văzută o legătură între ființă și timp»[1]. Însă cea mai bună „sistematizare" a acestor indicii ce conduc la teza temporalității ființei o aflăm în cartea unui comentator care s-a aplecat asupra problematicii lui *Kehre*, Jean Grondin, ce reproduce de fapt o enumerare fugară făcută de Heidegger în *Kant und das Problem der Metaphysik*[2]. În cele ce urmează vom urma

[1] Cf. GA 26, § 10, intitulat *Das Problem von Sein und Zeit / Problema ființei și a timpului*, și mai cu seamă p. 182 și urm.

[2] GRONDIN, *Le tournant...*, p. 39 și urm., precum și GA 3, p. 240.

așadar amintita împărțire pe *cinci* puncte, discutîndu-le pe acestea potrivit cu tema de față.

«Indiciile» temporalității ființei

1. Timpul și regiunile ființării

Prima indicație în acest sens, Heidegger o menționează în § 5 din *Introducerea* la *Ființă și timp*: aflăm de acolo că «„timpul" funcționează de multă vreme drept criteriu ontologic — sau mai degrabă ontic — de distingere naivă între diferitele regiuni ale ființării»[1]. Este vorba, aflăm de îndată, despre faptul că în filozofie s-a făcut de la bun început distincția între o ființare «temporală» (cum sînt, de pildă, procesele din natură și evenimentele petrecute în istorie), și o ființare «netemporală», adică una care, am putea spune, nu stă „sub puterea timpului" (și este amintit aici domeniul numerelor). Această distingere pe criteriul timpului poate lua formă triplă, dacă în domeniul ființărilor ce nu se află sub puterea timpului se distinge iarăși între o ființare care este «supratemporală», adică eternă (în speță Dumnezeu, sau, la Platon, Ideile), și una «atemporală» (reprezentată de domeniul enunțurilor numerice din matematică).

Ce semnificație are faptul că timpul funcționează ca un astfel de criteriu? Și cum se poate ca tocmai o astfel de constatare, aceea că anumite regiuni ale ființării, ale celor ce sînt, *nu* au legătură cu timpul, să îl facă pe Heidegger să vadă aici indiciul că tot ce este părtaș la ființă este, la urma urmelor, «temporal»? Mai întîi trebuie observat că timpul pomenit aici este pus de către Heidegger între ghilimele, un semn că prin acest cuvînt el se referă la un anumit concept de timp, cel tradițional. Într-adevăr, cîteva rînduri

[1] SZ, p. 18.

mai sus el arată că acest „timp", așa cum l-a gîndit tradiția, are un sens restrîns: el se referă doar la ceea ce este *în timp*. Numai cu acest înțeles el poate funcționa în sensul arătat, anume ca un «criteriu al departajării regiunilor ființei». Distingerea operată pe criteriul acestui „timp" restrîns îi apare lui Heidegger ca fiind «naivă» deoarece nu pune în joc sensul deplin al fenomenului.

Acest pasaj din *Introducere*, în care se pledează pentru un sens larg al fenomenului timp, ne amintește de o aceeași problemă a unui sens prea restrîns al conceptului, ivită la începutul discuției din *Metafizica* lui Aristotel despre timp. Acolo, Aristotel respinge ca fiind naivă concepția predecesorilor săi potrivit căreia timpul al fi «coaja universului»[1], spunînd că prin această definiție timpul nu este avut în vedere decît din perspectiva faptului că «totul se află cuprins în timp, așa cum se află cuprins în coaja universului». Așadar, și lui Aristotel reducerea timpului la simplul sens de «a fi în timp» îi pare inadecvată ca punct de plecare al unei investigații și consideră că ea nici nu merită discutată.

Însă Heidegger, dacă putem spune astfel, se vede pus în fața unei tradiții care a încetățenit într-o asemenea măsură acest sens restrîns al fenomenului timp, încît faptul că el a ajuns să îndeplinească această funcție „de la sine", adică în mod nereflectat, fără a fi intervenit o decizie a gîndirii filozofice, nu mai este nici măcar sesizat. *Uitării ființei îi corespunde o uitare la fel de profundă a timpului*. Pentru a dezrădăcina această confuzie și pentru a da un sens deplin cuvîntului «temporal», Heidegger introduce aici o distincție pe baza a doi termeni germani care spun în limbajul obișnuit același lucru dar care aici sînt conotați cu sensuri diferite. Cuvîntul *zeitlich* nu înseamnă altceva decît «temporal», însă, consideră Heidegger, el este încărcat de povara folosirii lui de pînă acum cu sensul de «a fi în timp»,

[1] *Fizica*, 218 b.

drept care îi rezervă exclusiv această semnificație. Pentru a lărgi sensul conceptului, este adus în ajutor un neologism latin din limba germană, *temporal*, care în limbile romanice, unde nu are valoare de neologism, ci de cuvînt nenou, nu mai poate fi practic așezat în opoziție formală cu vreun sinonim. Prin adjectivul *temporal* este avut în vedere un sens mai larg decît acela de «a fi în timp», ba chiar un sens extrem, căci acest neologism trimite la altul, cel prin care Heidegger își exprimă teza sa centrală a temporalității ființei: e vorba de termenul *Temporalität*. Faptul că «ființa însăși este timp», așa cum redă Gadamer teza heideggeriană, face conținutul tocmai acestui concept de *Temporalität*. Comentatorii au observat adesea că Heidegger nu avea o predilecție deosebită pentru neologismele latine, dar că în problematica lui *Temporalität* s-a servit de astfel de termeni inediți, tocmai pentru că problematica exprimată de ei se voia inedită[1].

Ce sens va primi însă neologismul «temporal» (*temporal*), dacă el este menit să exprime sensul deplin al conceptului de timp? Există deja indicația că el îi corespunde lui *Temporalität*, iar Heidegger ne spune, în pasajul pe care îl discutăm, că «temporal» trimite la «determinarea originară a sensului ființei și a caracterelor și modurilor ei pornind de la timp»[2]. Regăsim aici așadar teza temporalității ființei, însă expusă într-o altă formă, căci în discuție se află nu ființa ca atare, ci *regiunile ființării*. Ea sună astfel:

> ...„atemporalul" și „supratemporalul" sînt, în ce privește ființa lor, „temporale". (SZ, p. 18)

Această variantă a tezei temporalității ființei a fost numită de către Haeffner[3] «teza primatului timpului asupra

---

[1] GRONDIN, *Le tournant...*, p. 67.

[2] SZ, p. 19.

[3] HAEFFNER, *Heidegger über Zeit und Ewigkeit*, p. 484.

domeniului netemporal». Același comentator arată că, prin ea, Heidegger se opune unei întregi tradiții în care timpul și-a primit determinarea pornind de la eternitate, tradiție ce începe cu Parmenide și se consolidează cu Platon[1], iar apoi cu Plotin.

De remarcat că teza potrivit căreia toate domeniile ființării, inclusiv cele «atemporale» sau «supratemporale» sînt «temporale» este introdusă nu fără ca mai înainte sensul termenului «temporal» să fi fost modificat, mai bine spus extins, căci el nu mai are semnificația — cum am arătat — de «a fi în timp», ci o alta, pe care o desprindem din adăugirea «în ce privește ființa lor». Cu alte cuvinte, a fi temporal nu mai înseamnă faptul-de-a-fi-în-timp propriu unei ființări, ci înseamnă faptul că *ființa* acestor ființări (în speță a *tuturor* ființărilor) «se determină pornind de la timp». Vedem așadar că amintita diferență ontologică, formulată ca atare abia în cursul despre *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, se află în *Ființă și timp* deja la lucru. Ea face în fond cu putință ca timpul să devină un concept legat de ființă, un concept *ontologic*.

2. *Opoziția metafizică dintre ființă și timp*

Tradiția căreia Heidegger vine să i se opună e o tradiție *ontologică*, a gîndirii despre ființă, și mai puțin una a gîndirii timpului ca atare. O anumită «legătură» dintre ființă și timp se face simțită deja din interiorul ei, numai că este una de „respingere", de *opoziție*: ființei i-a fost negat caracterul temporal, ea a fost definită ca *netemporală prin excelență*. La capătul acestei tradiții se află doctrina eleată a lui Parmenide și Zenon, potrivit căreia ceea ce ființează cu adevărat este nemișcător și neschimbat, așadar nedeterminat de timp. Căci timpul, adică schimbarea și mișcarea,

[1] Cf. *Timaios* 37 d.

aduc cu sine posibilitatea unui „schimb" între fiinţă şi *nimic*, iar tocmai *nimicul*, *neantul* este cel care mărgineşte în chip absolut fiinţa parmenidiană. În interiorul acestei tradiţii a gîndirii fiinţei în opoziţie cu timpul se înscrie apoi Platon, care socoteşte Ideile ca fiind «fiinţarea prin excelenţă» (εἰλικρινὲς ὄν), în măsura în care acestea sînt neschimbătoare şi identice cu sine[1], o fiinţare care este întotdeauna ceea ce ea este (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν)[2].

Tradiţia care gîndeşte fiinţa în strictă opoziţie cu timpul va primi de la Heidegger, într-un moment anume, numele de «metafizică». Termenul este folosit mai întîi cu trimitere la «ştiinţa despre fiinţă» în general (şi cu acest sens îl aflăm în conferinţa *Ce este metafizica?* şi în cartea despre Kant, *Kant şi problema metafizicii*), însă se modifică decisiv, ajungînd să numească o anumită epocă din istoria gîndirii fiinţei, e drept una destul de cuprinzătoare, care acoperă efectiv toată filozofia europeană, începînd cu Parmenide şi terminîndu-se cu Husserl. Termenul primeşte, putem spune, un sens oarecum antimetafizic, căci o dată cu această modificare se iveşte problematica unei *Verwindung der Metaphysik*, a unei «depăşiri a metafizicii». O primă încercare în acest sens îi aparţine lui Nietzsche, iar cuvîntul heideggerian *Verwindung* aminteşte de termenul lui Nietzsche, *Überwindung*. Într-adevăr, modificarea de sens pe care o cunoaşte termenul pentru Heidegger intervine în vremea în care pentru acesta, la mijlocul anilor '30, Nietzsche «devine decisiv».[3] Prin *Verwindung der Metaphysik*, trebuie spus acum, Heidegger înţelege ceva mai mult decît simpla depăşire a metafizicii, decît simpla trecere către altceva şi lăsarea ei pur şi simplu în urmă. Căci

[1] *Phaidon*, 78 c-d.

[2] *Timaios*, 27 d – 28 a.

[3] Cf. PÖGGELER, *Drumul...*, subcapitolul intitulat *Nietsche ca moment al deciziei*, p. 86 şi urm.

a realiza depășirea presupune a urma un întreg parcurs, definit ca o «coborîre în temeiul metafizicii»[1]. Și aceasta fiindcă prin metafizică, cea care trebuie depășită, el înțelege altceva decît Nietzsche, care vedea acolo dominația exclusivă a platonismului. Ea este pentru Heidegger o *epocă ontologică*, o epocă a gîndirii ființei, în cuprinsul căreia ființa a fost gîndită într-un anumit fel, și anume *în opoziție* cu timpul, deși pornind de la timp, întrebarea privitoare la ființă rămînînd o întrebare cu privire la «ce anume ființează cu adevărat» și răspunsul implicit fiind întotdeauna, într-o formă sau alta, că numai ființarea ce nu are atingere cu timpul ființează în adevăratul sens al cuvîntului. *Metafizica este pentru Heidegger epoca uitării ființei*. Însă gîndirea lui Nietzsche, putem spune, reprezintă pentru Heidegger provocarea de a se angaja într-o depășire a metafizicii, al cărei chip nu mai este acum pentru Heidegger decît acela al tradiției. Abia prin confruntarea cu gîndirea lui Nietzsche, Heidegger își obține «poziția sa definitivă în raport cu tradiția filozofică. Abia acum conceptul heideggerian [de metafizică – *n.n.*] apare cu toată pregnanța»[2].

---

[1] Formulare ce apare, în mod semnificativ, ca subtitlu al *Introducerii* pe care Heidegger a adăugat-o ceva mai tîrziu (în 1949) conferinței *Ce este metafizica?*, ținută cu ocazia preluării succesiunii lui Husserl la Freiburg (în iulie 1929), unde, după cum am spus, termenul «metafizică» era încă folosit de Heidegger în sensul „larg", care se acoperă cu «întrebarea privitoare la ființă». El mai adaugă acestei conferințe în anul 1943 și o *Postfață*, unde întrebarea «ce este metafizica?» e deja înțeleasă ca una ce bate «dincolo de metafizică», izvorînd dintr-o gîndire care «s-a angajat deja în depășirea metafizicii». Modificarea conceptului de metafizică la Heidegger, și care poate fi socotită unul dintre „simptomele" lui *Kehre*, devine vizibilă cel mai bine în aceste trei texte succesive. Cf., pentru această temă, lucrarea lui Gerd HAEFFNER, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, München, 1974.

[2] HAEFFNER, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, p. 48.

De altfel, Gadamer face în *Adevăr și metodă* o observație cît se poate de corectă, deși surprinzătoare, cînd spune că adevăratul precursor al lui Heidegger în întrebarea privitoare la ființă nu este nimeni altul decît Nietzsche:

> Arătînd că întrebarea privitoare la ființă este totodată întrebare privitoare la nimic, el a legat între ele începutul și sfîrșitul metafizicii. [...] De aceea, adevăratul precursor al punerii heideggeriene a întrebării privitoare la ființă și al venirii în răspăr cu direcția de interogare din metafizică nu putea să fie nici Dilthey și nici Husserl, ci mai degrabă *Nietzsche*. Acest lucru, Heidegger se pare că l-a înțeles abia mai tîrziu. Însă, privind retrospectiv, se poate spune: a așeza critica nietzscheană radicală a «platonismului» în vîrful tradiției criticate de el, a recunoaște problematica transcendentală ca o consecință a subiectivismului modern — toate acestea erau sarcini care, potrivit cu ceea ce ele presupuneau ca abordare, erau de găsit deja în *Ființă și timp*. Iar, în cele din urmă, ceea ce Heidegger a numit „*Kehre*" nu era o schimbare nouă de direcție în mișcarea realizată de reflecția transcendentală, ci tocmai declanșarea și realizarea acestei sarcini.[1]

3. *Sensul cuvîntului* οὐσία

Acest „indiciu" este cel mai important „rezultat" obținut de Heidegger pe calea destrucției și el dă seama în cea mai mare măsură de sensul acestei metode, în calitatea ei de metodă născută dintr-o problematică (lucru pe care am avut ocazia să-l arătăm mai sus), în speță din problematica legăturii dintre ființă și timp.

Grecii numeau ființările, adică «cele ce sînt», τὰ ὄντα, iar la singular, cu un termen generic, τὸ ὄν («ființarea»). Acest τὸ ὄν este un participiu al verbului εἶναι («a fi») și el are în vedere ființarea în genere, în măsura în care ea este, adică «ființarea ca ființare». După cum am putut vedea cu ocazia scurtei „reconstrucții" a vechii probleme a ființei,

[1] GADAMER, *Wahrheit und Methode*, în: *Ges. Werke* I, p. 262.

în momentul în care ființarea este considerată *ca ființare*, adică din perspectiva faptului că ea *este*, este avută în vedere *ființa* ei, adică faptul-de-a-fi care îi este propriu. Cuvîntul grecesc pentru «ființă», care apare pretutindeni la Platon și Aristotel, este οὐσία. Prin οὐσία este avut în vedere faptul-de-a-fi al ființării, ea este οὐσία τοῦ ὄντως, ființă a ființării. În acest cuvînt este cuprinsă așadar înțelegerea grecească cu privire la faptul-de-a-fi al ființărilor. Ea este un termen ontologic, un termen al ființei.

Însă οὐσία, înainte de a fi un cuvînt al filozofiei, este și un cuvînt al vorbirii obișnuite în greaca veche, pe care filozofia l-a preluat în vocabularul ei și pe care nu l-a inventat de la sine. Așadar, cuvîntul acesta, înainte de a ajunge să denumească ființa ființării, denumește — în vorbirea pre-filozofică — ființarea. Înainte de a fi un termen *ontologic*, el este un cuvînt *ontic*, referindu-se la o ființare anume. Or, tocmai către această semnificație pre-filozofică înaintează destrucția, arătînd că ceva din semnificația *ontică* a cuvîntului a continuat să persiste în folosirea lui *ontologică*. Acest „ceva" pe care filozofia antică l-a achiziționat fără să își dea seama în chip expres de acest lucru, în momentul în care a dat o semnificație ontologică lui οὐσία, este sensul de *prezență*. Căci οὐσία însemna averea cuiva, lucrurile care îi aparțin și care îi sînt accesibile, bunurile de care el dispune în permanență. Οὐσία desemnează astfel *ființarea prin excelență*, și care își primește acest caracter privilegiat prin faptul că este *permanent prezentă*. E de presupus că semnificația implicită de «bogăție» a cuvîntului a făcut ca gîndirea filozofică să îl găsească potrivit pentru a sta ca nume al ființei, de vreme, originar, întrebarea privitoare la ființă s-a născut ca întrebare cu privire ὄντως ὄν, la ce anume ființează «cu adevărat», adică într-un sens *deplin*.

Heidegger regăsește semnificația pre-filozofică a lui οὐσία în cuvîntul german *Anwesen*, care înseamnă, precum

în greacă, averea cuiva, bunurile lui, cele ce îi stau permanent la dispoziție, fiind permanent *prezente*. Iar cuvîntul german are în plus față de cel grecesc o înrudire strînsă cu un altul, și anume *Anwesenheit*, care înseamnă «prezență»; prin urmare el vădește într-un mod mai explicit semnificația fundamentală a termenului.

> Încă de pe vremea lui Aristotel, οὐσία, potrivit semnificației ei cotidiene și pre-filozofice, însemna ceva de felul averii, al bunurilor (*Anwesen*), iar, ca termen filozofic, „prezență" (*Anwesenheit*). Firește, grecii, la fel ca și Kant, nu aveau nici cea mai mică idee că interpretau, pornind de la timp, ființa ca ființare-simplu-prezentă în al său fapt-de-a-fi-simplă-prezență, la fel cum nu știau care este contextul originar pe baza căruia interpretau ființa. Dimpotrivă, ei dădeau curs pornirii nemijlocite a *Dasein*-ului, care, potrivit felului său cotidian de a fi, înțelege în primă instanță ființarea în sensul de ființare-simplu-prezentă, iar ființa ființării o înțelege implicit în sens temporal. Faptul că grecii înțelegeau ființa pornind de la prezent, adică de la *praesens* este, ce-i drept, o confirmare neprețuită a interpretării noastre privitoare la faptul că timpul face cu putință înțelegerea ființei, dar nu este totuși o justificare. (GA 24, p. 449)[1]

Heidegger atrage atenția că scoaterea la iveală a sensului lui οὐσία nu se face aici pe calea etimologiei, pe care o socotește, de altfel, «un procedeu expus abuzurilor și

[1] Trebuie observat că Heidegger va pune din ce în ce mai mult preț pe descifrarea sensului temporal al lui οὐσία ca dovadă pentru faptul că grecii înțelegeau ființa pornind de la timp. Deși inițial nu reprezintă decît «o confirmare neprețuită a interpretării» (în citatul de față) sau «un fapt exterior și *numai atît*» (SZ, p. 25), mai tîrziu el va fi socotit, din ce în ce mai mult, ca o dovadă în adevăratul sens al cuvîntului, nemaifiind așadar un simplu indiciu. Cf. în acest sens dezvoltările din «prelegerea despre Leibniz» din anul 1928 (GA 26, p. 182 și urm.) și, de asemenea, *Vier Seminare*, pp. 75–76. Pentru locurile în care este discutat sensul lui οὐσία ca prezență, cf. SZ, p. 25, GA 3, p. 240, GA 21, p. 193, GA 24, p. 449, GA 26, pp. 182–184, GA 31, pp. 51–52, 109, GA 9, p. 371, GA 45, pp. 68, 136.

erorilor»[1], ci prin considerarea strictă a semnificației curente a cuvîntului în limba pre-filozofică, o semnificație care, după cum am spus, s-ar fi perpetuat ontologic. Premisa de la care Heidegger pleacă este că limba greacă este prin ea însăși o limbă filozofică, nu fiindcă ar fi «străbătută de terminologie filozofică», ci în sensul că, «deja la nivel pre-filozofic, limba grecilor era o limbă filozofică»[2]. Cum să ne explicăm această afirmație? De ce o limbă anume, în speță elina, este prin excelență o limbă filozofică? Ce anume o face să fie astfel? Toate acestea sînt întrebări care se nasc în mod legitim atunci cînd întîlnim o astfel de afirmație cu consecințe enorme, și care tocmai de aceea pare a fi o enormitate. Căci a privilegia o limbă anume în detrimentul celorlalte înseamnă a limita nepermis de mult sfera în care filozofarea poate lua naștere. Ca să desprindem sensul exact al afirmației că «limba grecilor era, deja la nivel pre-filozofic, o limbă filozofică», să observăm pentru început că în descifrarea nuanței temporale a cuvîntului οὐσία, Heidegger face recurs la traducerea lui prin germanul *Anwesen*, în care sonoritatea «prezenței» ca *Anwesenheit* se face în chip pregnant auzită. Vedem cum dintr-o dată și limba germană, în care cuvîntul *Anwesen* face o trimitere clară la momentul temporal al prezenței, devine la Heidegger o limbă în care filozofarea e deja prezentă, înainte de apariția filozofiei propriu-zise. Să existe prin urmare *două* limbi ale filozofiei? Acesta și doar acesta să fie adevărul — în cele din urmă exclusivist — al afirmației lui Heidegger?

Am arătat mai sus că prin termenul de «metafizică» Heidegger înțelegea la început chiar „preocuparea" ontologică prin excelență, aceea de a căuta ființa ființării, deci

[1] GA 31, pp. 53–54.
[2] GA 31, p. 50.

de a pune «întrebarea privitoare la ființă». Or, în această epocă în care încă mai „credita" termenul amintit pe linia reprezentabilității lui pentru preocuparea filozofică ce vizează ființa ființării, el dezvoltă o concepție despre filozofie ce are origini foarte vechi și care se află rezumată în termenul de *metaphysica naturalis*. E vorba despre faptul că metafizica, cum spune Kant, este un dat natural al omului, o *Naturanlage*[1]. *Dasein*-ul uman are, «potrivit esenței sale, o predilecție pentru metafizică»[2], sau, exprimat în limbajul din *Ființă și timp*, el «este ontologic», chiar dacă nu dezvoltă în chip explicit o ontologie[3]. Iar cum existența este «esența» *Dasein*-ului, «orice fapt-de-a-exista este deja o filozofare»[4], căci există «o necesitate fundamentală a omului, ca ființare aruncată printre celelalte ființări, de a înțelege ceva precum ființa»[5]. Tema aceasta a *filozofării pre-filozofice* sau a *înrădăcinării filozofiei în existența Dasein-ului uman* este veche și fraza de început din *Metafizica* lui Aristotel, anume că «pretutindeni în natura umană este prezentă pornirea spre a cunoaște» reprezintă un *locus clasicus* al ei[6]. Însă vechimea acestui gînd care cuprinde în el constatarea că stă în natura omului să își pună întrebările metafizice fundamentale nu garantează faptul că filozofia a știut într-adevăr să pună în valoare acest dat natural al omului, mai bine zis că a devenit conștientă de el și că nu și-a condus explicit demersurile proprii luîndu-l în chip decisiv în considerare. Cu alte cuvinte, *metafizica filozofică* — dacă ne e permisă această formulă — nu a

[1] Cf. *Critica rațiunii pure*, B 18, 21, precum și *Prolegomene*, §§ 40, 57, 60.

[2] GA 26, p. 274.

[3] SZ, p. 12.

[4] GA 26, p. 274.

[5] GA 3, p. 246.

[6] Aristotel, *Metafizica*, 980 a.

mizat întotdeauna pe *metafizica naturală*, ba chiar a mers uneori împotriva ei. Kant, de pildă, înțelege această metafizică naturală a omului ca un dat care-l pune într-o situație oarecum dramatică: în virtutea ei, rațiunea umană ajunge să își pună întrebări care o împovărează, deoarece sînt peste putințele ei[1]. Filozofia are așadar ca sarcină de a tempera *metaphysica naturalis*, de a-i pune limite, și de a deveni o filozofie critică, una dintre întrebările ei fundamentale fiind «Ce pot cunoaște?», o întrebare care țintește în cele din urmă către finitudinea subiectului cunoscător. Tendința contrară, aceea de a miza efectiv pe metafizica naturală și de a înțelege filozofia ca o continuare a ei, sub forma unei radicalizări, este de aflat la Heidegger, pentru care vechimea întrebării privitoare la ființă nu este numai una atestabilă filozofic, începînd cu Platon și cu Aristotel, ci una care poate fi atestată mai cu seamă în limbajul pre-filozofic. „Vechea problemă a ființei" este, pentru Heidegger, mai veche decît filozofia. În *Ființă și timp*, «interpretarea sensului ființei», care reprezintă sarcina lucrării, este pusă explicit în continuarea acelei «tendințe de a fi care aparține *Dasein*-ului însuși» și care este chiar tendința *Dasein*-ului de «a înțelege ceva precum ființa»:

> Dacă sarcina noastră devine acum interpretarea sensului ființei, atunci *Dasein*-ul nu este doar ființarea care trebuie interogată în primul rînd, ci el este în plus ființarea care, în ființa sa, se raportează de fiecare dată deja la *acel ceva* în privința căruia ne întrebăm în această întrebare. Întrebarea privitoare la ființă

[1] Prefața primei ediții a *Criticii rațiunii pure* începe cu descrierea acestei situații „dramatice" în care se află rațiunea umană în starea ei naturală: «Rațiunea omenească are, în ce privește un anumit gen de cunoștințe, o soartă cu totul ieșită din comun: e copleșită de întrebări pe care nu le poate respinge, deoarece sînt impuse de însăși natura rațiunii, dar la care, deopotrivă, nici nu poate afla vreun răspuns, deoarece acestea depășesc orice capacitate a rațiunii omenești.». (KrV, A VII)

nu este însă atunci nimic altceva decît radicalizarea unei tendințe de a fi care aparține în chip esențial *Dasein*-ului însuși, în speță radicalizarea înțelegerii pre-ontologice a ființei. (SZ, pp. 14–15)

Toată această discuție despre «predilecția pentru metafizică» — aflată dintru început în *Dasein*-ul uman — a fost menită să ne dea măsura importanței pe care o capătă descifrarea sensului lui οὐσία de către Heidegger. Căci nu e vorba numai de un simplu cuvînt, oricît ar fi el de decisiv, ci mai cu seamă de un mod de a practica filozofia, pe care, îndrăznim să spunem aici, tocmai metoda destrucției îl face cu putință. Cu ajutorul destrucției se coboară pînă la acea metafizică naturală, în speță pînă la *experiența originară* pre-filozofică din care s-a născut semnificația unui cuvînt precum οὐσία și care reprezintă în cele din urmă terenul ferm în care trebuie pînă la urmă să se înrădăcineze orice filozofie, conștientă fiind că ea reprezintă, cum se spune în *Ființă și timp*, «radicalizarea» unei «tendințe de a fi a *Dasein*-ului», tendința către metafizică.

Iar atunci afirmația lui Heidegger cu privire la limba greacă e valabilă *în principiu* pentru orice limbă, în măsura în care ea ne permite sondarea acelei *metaphysica naturalis* din care pleacă, fie că știe sau nu, orice metafizică „filozofică", ca o continuare a cele naturale.

4. Ființa ca prealabil

Faptul că «lupta dusă pentru ființă s-a mișcat de la bun început în orizontul timpului»[1] nu e „atestat" numai prin aceea că a fost înțeleasă ca prezență pornind de la prezent, ci totodată prin determinarea ei, în cuprinsul tradiției metafizice, ca „ceea ce a fost dintotdeauna", așadar pe linia trecutului. Aristotel creează un termen propriu pentru a defini *ceea ce este* un lucru, adică *esența* lui: τὸ τί

[1] GA 3, p. 240.

ἦν εἶναι, care în filozofia medievală a fost redat prin *quidditas*. În această expresie, verbul grecesc pentru «a fi», anume εἶναι, cunoaște forma de imperfect ἦν, iar, în interpretarea lui Heidegger, acesta este semnul că ființa «este», într-un anumit sens, mai „veche" decît ființarea, în sensul că ființa unei ființări este de găsit în faptul că aceasta «a fost dintotdeauna»[1]. Numai că și această determinare a ființei pe linia prealabilului, ca una ce „a fost dintotdeauna", cuprinde în sine momentul prezenței permanente; și aici ființa este în cele din urmă înțeleasă ca «permanență în prezență» (*Beständigkeit in Anwesenheit*)[2].

5. Ființa ca apriori, ca «anterior»

Un alt „prealabil" al ființei se face simțit în determinarea ființei ca apriori. Ce înseamnă «apriori»? Termenul, așa cum este auzit și înțeles astăzi, are o rezonanță indiscutabil kantiană și trimite la distincția între cunoștințele obținute empiric și cele *a priori*. Așadar, el trimite la discuția filozofică privitoare la sursele cunoașterii, o discuție care începuse dinaintea lui Kant și în cadrul căreia Descartes, prin teoria ideilor înnăscute, ajunsese să susțină că în subiect există dinainte anumite cunoștințe, deosebite de cele ce vin din afara lui. Însă originea termenului de apriori se află, descoperă Heidegger, tocmai la Aristotel, care vorbește despre un πρότερον, despre un «mai devreme», dar nu în ordinea cunoașterii: pentru Aristotel, el nu este un πρότερον γνώσει, ci un πρότερον φύσει, adică un «mai devreme» în ordinea ființei. Mai mult decît atît, Heidegger susține că folosirea kantiană a termenului îl apropie în mod ilegitim de sfera subiectivității, cînd de fapt el «nu are nimic de-a face cu subiectivitatea»[3]. Tocmai acest lucru pare să-l fi

[1] GA 55, p. 56.
[2] GA 3, p. 240.
[3] GA 20, p. 101.

descoperit fenomenologia. Cînd, în semestrul de vară 1925, Heidegger prezintă «descoperirile fundamentale făcute de fenomenologie», el trece în rîndul lor și «descoperirea sensului originar al apriori-ului»[1], sens care nu este altul decît că apriori-ul este «un termen al ființei»[2] și nu un termen referitor la «comportamentele» subiectului cunoscător. Fenomenologia ar fi pus așadar în lumină faptul că apriori-ul nu exprimă, originar, succesiunea în care are loc cunoașterea: pornind din sfera imanentă a subiectului, venind să se adauge apoi cunoștințele empirice: acesta ar fi un apriori logic. Termenul nu trimite, de asemenea, nici la vreo succesiune în ordinea ființării, în sensul că o ființare ar proveni dintr-o alta ce a fost înaintea ei. Acesta ar fi un apriori ontic. «Ființa nu este „mai devreme" nici din punct de vedere ontic, nici din punct de vedere logic, ci este „mai devreme" într-un sens originar, care stă înaintea acestora două și înaintea fiecăruia într-un mod diferit, — ea nu este „mai devreme" din punct de vedere ontic, nici logic, ci din punct de vedere ontologic».[3]

Apriori-ul în sensul său originar este unul exclusiv ontologic, adică trimite la o succesiune în ordinea ființei, una ce ține de chiar structura ei. Dacă astfel stau lucrurile, ce înseamnă atunci că ființa este «mai devreme»? Nimic altceva decît că *raportarea noastră la o ființare sau alta este precedată de o înțelegere a ființei*, înțelegere care face cu putință, ea abia, raportarea la ființare. Îndeletnicirea cu un ustensil, de pildă, nu e cu putință decît pe baza faptului că avem deja o înțelegere a ființei ustensilului, că „știm" ce *este* el. «Întotdeauna ne mișcăm deja într-o înțelegere a ființei»[4], iar adverbul «deja» se dovedește a fi termenul indispensabil

[1] Cf. GA 20, § 7. *Sensul originar al apriori-ului.*
[2] *Ibidem.*
[3] GA 26, p. 186.
[4] SZ, p. 5.

și cel mai solicitat al discursului ontologic[1], deoarece el trimite de fiecare dată la faptul că ființa este una *deja* înțeleasă — fie într-o înțelegere «medie și vagă», fie în chip explicit — înaintea comerțului cu o ființare sau alta. Heidegger găsește că aprioritatea ființei stă ca temă a doctrinei platoniciene a reamintirii: căci, potrivit lui Platon[2], sufletul omului ar fi văzut dintru-nceput adevărul, iar cu orice cunoaștere privitoare la un lucru sau altul el nu face decît să și-l reamintească. Adevărul astfel văzut și recuperat prin reamintire nu este pentru Heidegger altceva decît înțelegerea ființei, ca înțelegere ce este dinaintea oricărei raportări la ființare și care este pusă în joc o dată cu fiecare raportare la ființare.

Dar trebuie spus că aprioritatea ființei trădează o determinație temporală și că, vorbind despre un «mai devreme» al ființei, este subînțeles timpul. «Nici un „mai devreme" fără timp»[3]. Așadar, a spune despre ființă că este un apriori înseamnă a o sesiza de la bun început pornind de la timp, cel care face posibil orice «anterior» și care este el însuși «anterior oricărui „anterior"»[4]. Există așadar o «legătură între aprioritate și temporalitate»[5] pe care destrucția heideggeriană o scoate la lumină. Ea este prezentă, după cum am arătat, chiar și în doctrina platoniciană a reamintirii: căci aceasta este o reamintire metafizică[6], în ea făcîndu-se simțită conotarea temporală a ființei, ceea ce înseamnă legătura dintre ființă și timp.

Acestea sînt „indiciile" pe care destrucția fenomenologică le descoperă în cuprinsul istoriei ontologiei și care

---

[1] Cf. GA 24, 461.
[2] *Phaidros*, 249 b 5 – c 6.
[3] GA 26, p. 184.
[4] GA 26, p. 184; GA 24, p. 463.
[5] GA 24, p. 465.
[6] Cf. GA 26, p. 186.

trimit toate, pe o cale sau alta, la legătura dintre ființă și timp, cu alte cuvinte la faptul că ființa a fost înțeleasă dintotdeauna — chiar dacă acest lucru nu a fost văzut în chip explicit — pornind de la timp. Am caracterizat mai sus destrucția ca fiind, cum va spune chiar Heidegger mai tîrziu, «adevăratul nume al metodei urmate în *Ființă și timp*» și, mai mult decît atît, ca o metodă născută din chiar problematica abordată. Căci tocmai destrucția face cu putință ca problematizarea laolaltă a ființei și a timpului să fie văzută în chip explicit; iar în măsura în care ea este aplicată istoriei ontologiei, destrucția se dovedește o metodă prin care gîndirea ontologică ce o practică își obține accesul la istoria de dinaintea ei, la acea istorie care o pre-determină, devenind astfel o gîndire conștientă de propriile presupoziții. Nevoia de a înlătura presupozițiile propriei gîndiri fusese întrevăzută deja de fenomenologia lui Husserl, unde eliberarea de presupozițiile nelegitimate avea greutatea unui principiu (*Das Prinzip des Voraussetzungslosigkeit*[1]). Afirmînd, așadar, că adevărata metodă din *Ființă și timp* nu este fenomenologia, ci destrucția, n-am făcut-o cu intenția de a delimita o originalitate metodologică cvasi-absolută a lui Heidegger, ci de a semnala o schimbare de accent pe care o cunoscut-o metoda fenomenologică atunci cînd a „intrat pe mîinile" celui mai strălucit elev al lui Husserl. Această schimbare de accent constă în ultimă instanță în preeminența pe care o capătă dimensiunea ontologică în spațiul fenomenologiei. În ultimul seminar ținut, la bătrînețe, în casa sa din Zähringen, Heidegger va ilustra divergența dintre el și Husserl spunînd că amîndoi au fost incitați de cîte o carte a lui Franz Brentano, numai că fiecare de o alta: pentru Husserl ar fi fost

[1] HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, § 7 din *Introducere*, HU 19 / 1 (1984), pp. 24–29 ca și *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, § 24, HU 6 (1954), p. 91.

definitorie lectura lucrării *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Psihologia din punct de vedere empiric*, în vreme ce pentru elevul său o altă carte a aceluiași Brentano a devenit decisivă, una pe care am amintit-o deja: *Despre semnificația multiplă a ființei la Aristotel*. Procesul-verbal al seminarului notează: «Brentano al meu, zice Heidegger zîmbind, este cel al lui Aristotel!»[1]. Diferența dintre el și Husserl este accentuată aici, după cum aflăm cîteva rînduri mai jos, pentru «a scoate în evidență diferența dintre gîndirea greacă și cea scolastic-modernă», așadar proveniența diferită a celor doi fenomenologi, faptul că gîndirea lor era dintru început divergentă. Iar despre „incompatibilitatea" celor două fenomenologii dă seama în cea mai bună măsură singura încercare comună a celor doi de a defini sfera de interes a acestei „mișcări filozofice": este vorba despre articolul solicitat de *Encyclopaedia Britannica* lui Husserl la cuvîntul-titlu «fenomenologie» și pe care acesta l-a redactat într-o primă variantă, solicitîndu-i apoi elevului său să facă observațiile și completările pe care le-ar crede de cuviință[2]. O a doua variantă a acestui text cuprinde o scurtă introducere scrisă de Heidegger și eliminată apoi de Husserl, în care devine evidentă punerea în prim-plan a dimensiunii ontologice și în concecință o racordare directă a filozofiei fenomenologice la «intențiile metodologice ce au pus în mișcare filozofia greacă încă de la începuturile ei»[3]. Această racordare trebuie să se petreacă, în viziunea lui Heidegger, luînd act de faptul că

[1] *Vier Seminare*, pp. 123–124. Procesul-verbal al seminarului din Zähringen 1973 a fost redactat de François Fédier și François Vezin.

[2] Variantele succesive ale acestui text au fost publicate în îngrijirea lui Walter Biemel în volumul IX din *Husserliana*, ce poată titlul *Phänomenologische Psychologie*. Cf., acolo *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*, pp. 237–301.

[3] HU IX, 301.

pentru greci «obiectul interogării filozofice este ființarea, iar aceasta nu pentru a determina ce anume este cutare sau cutare ființare, ci pentru a înțelege ființarea ca ființare, adică privitor la ființa ei»[1]. Abia în cadrul acestei problematici poate interveni o cercetare care să aibă ca obiect conștiința, subiectul cunoscător, adică ceea ce Husserl numea ego transcendental: căci, încă de la începuturi, în problematizarea ființării ca ființare se face cunoscut «un lucru curios»: filozofia caută să elucideze ființa pe calea unei meditații cu privire la gîndirea ce are ca obiect ființarea, adică cu privire la rațiune sau conștiință. Apar în acest loc numele-cheie din istoria ontologiei: Parmenide, Platon, Aristotel și Kant. Prin urmare, Heidegger vede și el ca necesară abordarea problemei subiectivității, dar numai în cadrul pe care îl oferă problema ontologică grecească: abia o dată fixat acest cadru, în speță abia atunci cînd este sesizată conotația strict ontologică a filozofiei grecești, abia atunci devine cu putință ca cercetarea să se aplice în chip explicit asupra conștiinței, asupra subiectivității. Or, tocmai aici rezidă diferența amintită mai sus dintre «gîndirea greacă și cea scolastic-modernă»: în cazul celei dintîi, punctul de pornire nu îl reprezintă cercetarea subiectivității (ci problema filozofiei prime, anume «ce este ființarea ca ființare?») chiar dacă ea va interveni în chip necesar pe parcurs; pe cînd în «gîndirea scolastic-modernă» nu există acest punct de pornire, subiectivitatea nemaifiind cercetată în cadrul unei filozofii prime care este cea ontologică, îngrădindu-se în sfera unei teorii a cunoașterii. Husserl va elimina în textul final al articolului toate aceste preliminare fixări de orizont, dovedind foarte puțină apetență pentru cadrul problematic pe care îl oferă ontologia. Însăși lectura pe care o va face lucrării *Ființă și timp* arată, prin notele marginale ce s-au

[1] HU IX, 256.

păstrat și care s-au publicat separat[1], că nu a ajuns niciodată să vadă „necesitatea" căii pe care o străbate Heidegger pentru a ajunge să abordeze și totodată să dea o nouă determinare, prefigurată strict de problematica ontologică, «subiectivității subiectului».

Toată această prezentare a incompatibilității funciare dintre fenomenologia practicată de întemeietorul școlii fenomenologice și aceea a celui mai important elev al său n-a fost făcută în intenția de a urmări, în termenii unei anecdotici istorico-filozofice, traseul „infidelei" preluări a lui Husserl de către tînărul Heidegger, chiar dacă această preluare a fost una critică. De altfel, este recunoscut faptul că tocmai infidelitatea continuatorilor lui Husserl, de la Heidegger pînă la un cuminte discipol precum Eugen Fink, a făcut ca fenomenologia să devină o direcție filozofică deosebit de productivă. Intenția cu care am adus în discuție și cu care am urmărit redimensionarea heideggeriană a fenomenologiei a fost de a scoate în evidență o trăsătură determinantă a gîndirii lui Heidegger, prezentă deja în perioada de început, cînd miza acestei gîndiri o reprezenta în mare măsură siguranța metodologică pe care ar putea-o obține: e vorba de *preeminența problematicii în raport cu metoda urmată*. Iar prin «problematică», în cazul lui Heidegger, nu poate fi înțeles decît un unic lucru: problema ființei, configurată ca problemă a «legăturii dintre ființă și timp». Prin urmare, oricare ar fi «adevăratul nume al metodei urmate în *Ființă și timp*», această metodă este „croită" pe măsura problemei ființei și nu e cîtuși de puțin o aplicare extinsă a metodei lui Husserl la un nou domeniu de cercetare, în cazul de față cel ontologic.

---

[1] *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, în: *Husserl Studies* 11 / 1994, pp. 3–63, editate de Roland Breeur.

De ce «ființă și timp»?

Ajungem astfel în punctul în care, după mai multe amînări, putem da un răspuns întrebării formulate cu mult mai devreme și care s-a ivit în mod legitim după ce am urmărit în ce fel a luat naștere „vechea problemă a ființei", în speță prin problematizarea ființei laolaltă cu un termen secund: de ce tocmai *timpul* funcționează la Heidegger ca termen secund în problema ființei?

Într-un fel, răspunsul la această întrebare a fost deja dat în paginile de mai sus, chiar dacă nu încă sub forma unui enunț. Căci „întîrzierea" de pînă acum a fost făcută pentru a urmări felul în care metoda destrucției își primește orientarea de la problematica temporalității ființei, ea căutînd așadar să scoată la iveală, din cuprinsul istoriei ontologiei, momentele decisive ce dovedesc faptul că ființa a fost înțeleasă *pornind de la timp*. Mai întîi, ea a scos la iveală faptul că timpul a funcționat deja, de la bun început, drept criteriu de departajare a regiunilor ființării. Apoi a pus în evidență faptul că, dintotdeauna, adică începînd chiar cu Parmenide, gîndirea metafizică a gîndit ființa din orizontul timpului, deși tocmai *uitînd timpul*: căci pe parcursul acestei istorii, pe care Heidegger o va așeza sub numele de «metafizică», ființa a fost gîndită preponderent în coordonatele parmenidiene, în strictă opoziție cu tot ce înseamnă timp, mișcare sau schimbare. Cea mai directă indicație că ființa a fost înțeleasă pornind de la timp, destrucția a aflat-o însă în chiar cuvîntul grecesc pentru ființă, în οὐσία, care are sensul de prezență permanentă.

De ce a problematizat Heidegger *ființa* împreună cu *timpul*? În urma dezvoltărilor de mai sus, răspunsul își capătă o evidență greu de negat: *deoarece ființa, adică faptul-de-a-fi, a fost d i n t o t d e a u n a înțeles pornind de la timp:* Timpul a fost prezent de la bun început laolaltă cu ființa.

> Ce anume ne dă dreptul să caracterizăm ființa ca ajungere-la-prezență? Întrebarea vine prea tîrziu. Căci această configurare a ființei (*Prägung des Seins*) s-a decis de foarte demult, fără ca noi să fi contribuit în vreun fel și, mai ales, fără să fie un merit al nostru. Prin urmare, caracterizarea aceasta a ființei ca ajungere-la-prezență este pentru noi una obligatorie. Ea își primește obligativitatea încă din momentul în care ființa a fost pentru prima oară scoasă din ascundere ca una ce poate fi rostită, adică gîndită. Încă de la începutul gîndirii apusene, petrecut o dată cu grecii, orice rostire a lui „a fi" și a lui „este" a fost totodată o strictă rememorare a determinării ființei ca ajungere-la-prezență, determinare care, pentru gîndire, este una cu caracter obligativ. (ZD, p. 6)

Prin urmare, înțelegerea ființei din orizontul timpului s-a petrecut fără ca legătura dintre „fenomenul ființă" și „fenomenul timp" să fi fost văzută în chip explicit. Așa cum am spus deja, *uitării ființei i-a corespuns o la fel de profundă uitare a timpului*. Tendința dominantă a fost întotdeauna de a gîndi ființa separat de timp, ba chiar în opoziție cu acesta, ca pe ceva nemișcat și neschimbător, ceva *prezent în chip permanent*. Însă chiar această determinare ca prezență permanentă era o determinare *temporală*, în care orizontul ultim din care sînt înțelese lucrurile este tocmai timpul. Tocmai aceasta vine să arate Heidegger.

Prin urmare, teza temporalității ființei, pe care am prezentat-o ca fiind „gîndul" fundamental al lui Heidegger, nu aduce cu sine o „noutate" absolută, ci, dimpotrivă, enunță adevărul *cel mai vechi*. Acela că orice determinare dată faptului-de-a-fi are loc pornind dintr-un orizont temporal. Dată fiind această particularitate a „tezei" amintite, anume faptul că ea nu vine să „instituie" (în sensul unei *positio*) un punct de vedere nou și nu vine să „pună" (așa cum spune cuvîntul θέσις) lucrurile pe un anumit făgaș, ci mai degrabă descoperă un lucru foarte vechi ce a fost uitat, dar care a fost „pus" *dintotdeauna*, este necesar să

facem o corecție importantă a felului în care am prezentat, încă de la început, „gîndul" fundamental al lui Heidegger. El nu poate fi numit propriu-zis o *teză*, căci nu deschide un spațiu în care discuția filozofică e preocupată exclusiv să găsească argumente pro sau contra și care să se consume argumentativ, în felul în care orice teză, ca „instituire" (τιθέναι) a ceva, poate fi „apărată" sau „respinsă". „Gîndul" legăturii dintre ființă și timp nu e unul ce invită la o discuție dialectică. Spațiul de discuție filozofică pe care el îl deschide, în măsura în care legătura dintre ființă și timp — așa cum arată destrucția — a fost dintotdeauna făcută, nu este unul „tetic", pe care îl deschide orice afirmație obișnuită, rămînînd ulterior de cîntărit dacă ea e „adevărată" sau nu. Gîndul temporalității ființei conține un alt tip de „adevăr", căci are preponderentă în el dimensiunea de *experiență*: el poate fi definit, într-o manieră în care să nu îl înstrăinăm prea mult de „natura" lui, ca fiind pur și simplu *experiența* faptului că ființa a fost *dintotdeauna* gîndită pornind de la timp. În acest context trebuie să precizăm însă accepția termenului de «experiență», dat fiind că, în contextul filozofiei moderne, configurată ca teorie a cunoașterii, ea a cunoscut o modificare, fiind înțeleasă mai cu seamă ca una din «sursele» cunoașterii. La Aristotel însă, experiența este legată mai cu seamă de *rememorare*. Ea stă oarecum „la sfîrșitul" cunoașterii, și nu „la începutul" ei. Chiar în deschiderea *Metafizicii*, ea este definită astfel: «experiența rezultă la oameni din amintire; abia mai multe amintiri ale unuia și aceluiași lucru produc capacitatea numită experiență»[1]. Teza heideggeriană a temporalității ființei, avînd caracterul de experiență, poate fi caracterizată ca o teză *rememorativă*.

[1] *Met.*, 980 b, 25 și urm. Cf. Toma din Aquino: (S. Theol. I, q. 54, a. 5, 2) *„experientia fit ex multis memoris"*.

Despre răspunsul pe care îl poate primi întrebarea privitoare la ființă, Heidegger spune în *Ființă și timp* următoarele cuvinte: «Dacă răspunsul este unul „nou", lucrul acesta nu are nici o importanță și rămîne un simplu fapt exterior. Caracterul lui pozitiv trebuie să rezulte din faptul că el este îndeajuns de *vechi* pentru a ne învăța să înțelegem posibilitățile pe care cei vechi par să le fi pregătit anume pentru noi»[1]. Răspunsul despre care este vorba aici, în speță răspunsul la întrebarea privitoare la ființă — la ce înseamnă «ființă» și ce înseamnă «a fi» — este unul care «nu poate să rezide într-o propoziție izolată și oarbă». Cu alte cuvinte, expresia pur enunțiativă a unui gînd filozofic îi trunchiază acestuia esența, în măsura în care el nu este o simplă *teză*, ci ascunde deopotrivă în spatele lui o *experiență*. Înțelegerea unui gînd filozofic, așa cum am putut vedea în cazul destrucției, presupune nu numai „luarea la cunoștință" a enunțării lui, ci obținerea unei căi de acces la experiența pe care se bazează enunțul. Prin urmare, teza centrală a lui Heidegger nu trebuie luată ca un simplu enunț de genul «ființa însăși este timp» (potrivit formulării simplificatoare a lui Gadamer), ci trebuie avut în vedere de la bun început că ea se referă la o experiență făcută de către gîndire și care ar putea fi definită, în cazul de față, ca *experiență a unei întregi istorii, a acelei istorii pe care o definește o anumită înțelegere a lui «a fi»*". Unul dintre elevii lui Heidegger, Max Müller, se referă într-o scriere a sa la această particularitate a gîndului heideggerian care face ca el să nu funcționeze propriu-zis ca o teză:

> Heidegger nu postulează o teză care să se constituie ca un răspuns la întrebarea privitoare la ființă. Încercarea pe care el o face de a porni o nouă „gigantomahie" în jurul ființei are ca

[1] SZ, p. 19.

scop tocmai putința de a auzi din nou întrebarea cu privire la ființă, de a ne apropia de această întrebare. [...][1]

Faptul că „teza" centrală amintită, aceea a temporalității ființei, trebuie caracterizată mai curînd ca o „experiență" — în speță ca experiență a faptului că ființa a fost *întotdeauna* înțeleasă pornind de la timp, începînd chiar cu momentul Parmenide și continuînd cu Platon și Aristotel, pînă la Kant și Hegel — nu trebuie însă înțeles în sensul unei „pasivități" extreme căreia i-ar fi accesibilă în modul cel mai direct dimensiunea temporală a faptului-de-a-fi. Lucrurile stau mai curînd invers: experiența aceasta nu este experiența unui lucru „limpede ca lumina zilei", a unei evidențe accesibile prin simpla răsfoire a unui tratat de istorie a filozofiei și care ar sta cu atît mai mult la îndemîna unui specialist în istoria disciplinei respective. E vorba mai degrabă de experiența unui lucru care a rămas ascuns și pe care abia această experiență îl scoate la iveală. «Însă de ce anume există o legătură între timp și înțelegerea ființei? Acest lucru nu e limpede precum lumina zilei».[2] Așadar, legarea ființei de timp nu e una experimentabilă nemijlocit, ci presupune un demers de «evidențiere», de «scoatere la lumină», o experiență mijlocită de acest demers, una *obținută*, cum am văzut, pe calea destrucției aplicate istoriei ontologiei. Căci, cum am văzut de la bun început, problema ființei este pentru Heidegger, problema *uitării* ei. Așadar, „experiența" de care vorbim este una obținută prin contracararea acestei uitări și printr-o luptă împotriva tendinței dominante în înțelegerea faptului-de-a-fi. Este o experiență *în răspăr* cu modul în care a fost gîndit, dintotdeauna, faptul-de-a-fi.

---

[1] Max MÜLLER, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Verlag Karl Alber Freiburg / München, 1986, p. 121.

[2] GA 26, p. 179.

Dimensiunile conceptului heideggerian de timp și caracterul său „alternativ"

Pe parcursul capitolului de față, am încercat să punem în lumină „dimensiunile" conceptului de timp heideggerian. Care sînt acestea și care dintre ele ar putea fi socotită drept definitorie? Am văzut mai întîi că punctul de plecare în gîndirea timpului nu este întrebarea «ce este timpul?», ci problema ființei. Întrebarea privitoare la timp ia forma unei întrebări privitoare la «legătura dintre ființă și timp», ceea ce face ca timpul să fie determinat ca «orizont al înțelegerii ființei». Conceptul heideggerian de timp este așadar în chip esențial unul cu dimensiune *ontologică*.

Pe calea unei reconstrucții a vechii probleme a ființei, ca problemă «unică» pentru Heidegger, am desprins o altă caracteristică a conceptului căutat: aceea că, servind drept termen secund în problematizarea ființei, el „îmbrățișează" o tematică vastă, în speță că el vine să acopere problematica deschisă de ceilalți termeni secunzi prin relație cu care a fost înțeles faptul-de-a-fi. Problema «ființă și timp» cuprinde, așa zicînd, problemele tradiționale de genul «ființă și adevăr», «ființă și nimic».

A treia și cea mai importantă dimensiune a conceptului de timp s-a vădit a fi că timpul surprins aici a funcționat *dintotdeauna* ca «orizont al înțelegerii ființei», în speță că legătura dintre ființă și timp a fost făcută de fiecare dată cînd s-a dat o determinare ființei, ca ființă nemișcătoare în sens parmenidian ori ca οὐσία, sau cînd regiunile ființării au fost separate (în chip «naiv») după «criteriul» timpului. Așadar, întreaga tradiție a „folosit" timpul în determinarea ființei, numai că fără să devină conștientă de această funcție ontologică primară a lui. A existat o *uitare a timpului*, complementară uitării ființei. Dar care timp a fost uitat?

Din cele spuse mai sus rezultă următorul lucru: conceptul pe care Heidegger îl propune şi care face obiectul acestei uitări este un cu totul altul decît ceea ce el numeşte «conceptul tradiţional». Este vorba, aşadar, de *un alt concept de timp* decît cel formulat de tradiţia filozofică. Acesta este numit printr-o formulă care a făcut carieră: *das vulgäre Zeitverständnis*, adică «înţelegerea vulgară a timpului» care nu înseamnă altceva decît «raportarea noastră obişnuită la timp». Ea s-ar fi impus o dată cu Aristotel, care tratează despre timp în *Fizica* sa, punîndu-l în legătură cu mişcarea şi determinîndu-l ca «număr al mişcării». Întreaga gîndire ce are ca obiect timpul, aşa cum o aflăm apoi la Plotin, Augustin, Kant sau Bergson[1] ar fi ratat — mişcîndu-se în interiorul definiţiei aristotelice şi nemaipărăsind cadrul abordării iniţiale — tocmai dimensiunea *ontologică* a fenomenului, avînd acces la el «pe calea lumii obiective şi a proceselor din natură», ceea ce a făcut ca acest concept tradiţional să fie unul cu totul «accidental»[2], el nereuşind să atingă «semnificaţia metafizică a fenomenului timp» sau «esenţa metafizică a timpului»[3].

Dar cum vede Heidegger ieşirea din sfera «înţelegerii obişnuite», dacă — aşa cum a reieşit — circumscrierea ei se face cu ajutorul destrucţiei fenomenologice? Are oare acest „alt concept de timp" menirea de a-l înlătura cu totul

---

[1] În «prelegerea despre Leibniz» (GA 26, p. 256) aflăm schiţată de către Heidegger istoria «locurilor clasice» ale tratării problemei timpului: Aristotel, *Fizica*, Δ 10–14; Plotin, *Eneade*, III, 7; Augustin, *Confesiuni*, cartea a XI-a; Kant, *Critica raţiunii pure*: estetica transcendentală, deducţia transcendentală şi capitolul despre schematism, analitica principiilor, doctrina antinomiilor; Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice* şi *Fenomenologia spiritului*; Bergson, «toate scrierile»; Husserl, scurte observaţii în cartea I din *Ideen...*, apoi prelegerile despre «conştiinţa internă a timpului».

[2] GA 21, p. 204.

[3] GA 26, p. 255.

pe cel «tradițional»? Dimpotrivă, abia el face ca acesta din urmă să capete o «legitimitate proprie»[1]. Dimensiunea lui cea mai importantă pare a fi aceea că este așezat, așa zicînd, *la temeiul* celui tradițional, pretinzînd a fi un concept *originar*, prin raport cu care cel tradițional se dovedește a fi unul *derivat*. Prin urmare, caracterul său „alternativ" nu constă în aceea că vine să înlocuiască „definițiile" date timpului sau să se adauge lor ca o alternativă „pe același plan". Dimpotrivă, el „comunică" cu cel tradițional, în măsura în care — fiind un concept *originar* — îi servește drept *origine*. Drept care o mare parte din efortul lui Heidegger de a impune o altă înțelegere a timpului are ca obiect identificarea căilor prin care cele doua concepte de timp „comunică" între ele, în speță demonstrarea faptului că timpul *originar* face chiar el cu putință timpul *derivat*, că stă într-adevăr *la originea* lui. Ultimul capitol din *Ființă și timp* (ce poartă titlul: *Temporalitatea și intratemporalitatea ca origine a conceptului obișnuit de timp*) încearcă tocmai să afle pe ce cale se produce „modificarea" timpului *originar* într-unul «derivat» și indică faptul că modificarea aceasta se petrece ca *nivelare*: «Conceptul obișnuit de timp își are proveniența într-o nivelare a timpului originar. Demonstrarea acestei origini a conceptului obișnuit de timp urmează să justifice interpretarea dată mai înainte temporalității ca *timp originar*».[2]

Dimensiunea cea mai importantă a conceptului heideggerian de timp se vădește a fi aceea că el pretinde *originaritate* în raport cu *orice* înțelegere anterioară — adică tradițională — a timpului. Timpul astfel conceput are prin excelență un caracter *posibilizator*, în sensul că el face cu putință orice alt timp, fie el timpul naturii, al măsurătorilor calendaristice, al preocupărilor curente etc. Conceput ca

[1] SZ, p. 18.
[2] SZ, p. 405.

«orizont al înțelegerii ființei», el pare să determine tot ce stă în sfera lui «a fi». Iar printre cele ce sînt, adică printre ființări, una anume — *Dasein*-ul — deține o privilegiere (așa cum știm din punerea heideggeriană a problemei ființei) tocmai prin faptul că are o relație cu faptul-de-a-fi, cu ființa. Această ființare privilegiată, al cărei statut aparte îl dă tocmai faptul că e o ființare ce înțelege ființa, nu este însă privilegiată doar în raport cu ființa, ci — în măsura în care ființa «are legătură» cu timpul — *ea deține o privilegiere și în raport cu timpul*. Timpul acestei ființări va purta — în cadrul conceptului de timp căruia tocmai i-am pus în evidență dimensiunile — un nume aparte și tocmai el face obiectul analizelor lui Heidegger în partea publicată din *Ființă și timp*.

Cele două temporalități

Cînd am prezentat primul dintre „indiciile" pe care le descoperă destrucția în direcția temporalității ființei, în speță faptul că timpul a funcționat dintotdeauna drept criteriu «naiv» de separare a regiunilor ființării, am întîlnit distincția dintre *zeitlich* («temporal» cu sensul restrîns de «a fi în timp») și *temporal* («temporal» în sensul larg, ca «determinat de timp»). În perimetrul înțelegerii obișnuite, începînd chiar cu Aristotel, timpul a fost înțeles, potrivit lui Heidegger, în sensul restrîns de «a fi în timp». Ca atare, termenul «*temporal*» a fost forjat pentru a contracara sensul unilateral al lui *zeitlich* și pentru a exprima «determinarea temporală» a ființei, care este una «originară», în speță că faptul-de-a-fi este înțeles din orizontul timpului, că «sensul ființei, caracterele și modurile ei sînt determinate pornind de la timp»[1].

[1] SZ, p. 19.

Acest dublet terminologic îl regăsim sub formă substantivizată în *Zeitlichkeit* și *Temporalität* — două cuvinte ce pot fi traduse ambele prin «temporalitate», însă care indică, fiecare, o problematică diferită; în cazul celui de al doilea vom folosi de aceea, pentru a marca deosebirea dintre ele, o adăugire: îl vom traduce prin *temporalitate [a ființei]*.

Ce semnificație are distingerea între aceste două temporalități? Mai întîi trebuie spus că prima dintre ele, *Zeitlichkeit*, nu are de fapt nici o legătură cu sensul adjectivului *zeitlich*, acela de «în timp»[1], ci se referă la *temporalitatea ființării privilegiate*, aceea a *Dasein*-ului, care nu are nicidecum doar sensul de «în timp», deși îl include și pe aceasta[2]; totodată, el nu se acoperă nici cu problematica lui *Temporalität*, termen ce exprimă «temporalitatea ființei în genere». De ce această distincție?

Ea provine din însuși felul în care este pusă întrebarea privitoare la ființă: căci, acolo, ființarea *Dasein*, ca ființare ce înțelege ființa, este aceea cercetată *mai întîi*, și anume cu privire la ființa sa, pentru a deschide astfel dimensiunea cercetării sensului ființei în genere. Am arătat deja — cînd am discutat semnificația termenului λέγεται din propoziția ce străbate de la un cap la altul *Metafizica* lui Aristotel — că problematica subiectivității aparține în chip necesar tematizării ființei. Sensul pe care îl are ființa ființării numite *Dasein* servește, am putea spune, ca cea dintîi atestare a unui sens al ființei și pornind de la ea se deschide calea către determinarea unui sens al ființei în genere. Așadar, gîndul temporalității ființei este „probat" mai întîi în cazul *Dasein*-ului: «*explicarea originară a timpului*

---

[1] Termenul care va acoperi semnificația de «în timp» va fi acela de *intratemporalitate* (*Innerzeitigkeit*).

[2] Cf. SZ, p. 376: «Cu toate acestea, *Dasein*-ul trebuie numit „temporal" și în sensul că este „în timp"».

ca orizont al înțelegerii ființei» este realizată «*pornind de la temporalitate ca ființă a D a s e i n-ului capabil să înțeleagă ființa*»[1]. Ceea ce trebuie arătat mai întîi este că, «ori de cîte ori înțelege și explicitează în chip spontan ceva precum faptul-de-a-fi, *Dasein*-ul o face pornind de la *timp*»[2]. Cu alte cuvinte, trebuie scos la iveală faptul că *temporalitatea* constituie «sensul ființei acelei ființări pe care o numim *Dasein*»[3]. Arătîndu-se că ființa ființării privilegiate este determinată de timp, că este ea însăși timp, mai exact spus temporalitate (*Zeitlichkeit*), pornind de aici poate fi dezvoltată problematica unei temporalități [a ființei] (*Temporalität*), care să nu mai privească doar una dintre ființări, ci ființa însăși, adică tot ceea ce e părtaș la «a fi». Abia prin expunerea problematicii temporalității [ființei] «este dat pentru prima oară răspunsul concret la întrebarea privitoare la sensul ființei»[4].

Cele două temporalități, cea a *Dasein*-ului și cea a ființei, stau într-un raport de succesiune în ce privește *tratarea* lor: temporalitatea *Dasein*-ului este cea care trebuie *mai întîi* demonstrată, pentru ca apoi să se realizeze „trecerea" către temporalitatea ființei. Acest parcurs și această „trecere" de la o temporalitate la alta sînt determinate — am spus — de traiectoria problematizării ontologice, unde ființarea ce înțelege ființa «își face loc în centru» de la bun început și abia ea deschide cadrul discuției despre ființa în genere. Diferența dintre cele două temporalități o aflăm așadar prefigurată în diferența pe care cercetarea ontologică o face între *ființa unei ființări* (și care în cazul de față este *temporalitatea* ca ființă a *Dasein*-ului) și *ființa în genere* (unde temporalitatea este înțeleasă ca *temporalitate a ființei*), diferență

[1] SZ, p. 18.
[2] *Ibidem*.
[3] SZ, p. 17.
[4] SZ, p. 19.

care nu este alta decît aceea dintre ontologia *regională* și cea *generală*, dintre o *metaphysica specialis* și o *metaphysica generalis*.

Dacă, în ce privește *tratarea* lor, raportul dintre cele două temporalități ne apare în chip limpede ca fiind unul de succesiune, nu la fel stau lucrurile în ce privește raportul lor *obiectiv*. Este știut faptul că Heidegger a întrerupt parcursul pe care ar fi trebuit să-l urmeze *Ființă și timp* exact în momentul în care temporalitatea *Dasein*-ului fusese evidențiată și urma să se realizeze „trecerea" către elaborarea temporalității ființei, în cuprinsul celei de-a treia secțiuni, intitulată *Timp și ființă*. Nu numai titlul amintit, dar și referirile din cuprinsul părții publicate indică faptul că trecerea de la problematica lui *Zeitlichkeit* la aceea acoperită de *Temporalität* implica o schimbare de perspectivă, o «răsturnare», iar printre determinările faimosului termen *Kehre*, ca trecere de la «ontologia fundamentală» la «gîndirea de ordinul istoriei ființei», o aflăm și pe aceasta: o anumită *Kehre* era «plănuită» să aibă loc chiar în *Ființă și timp*, tocmai ca trecere de la tratarea lui *Zeitlichkeit* la cea a lui *Temporalität*; ea nu s-a realizat însă în modul în care fusese plănuită, ci a luat o amploare ce s-a soldat cu părăsirea definitivă de către Heidegger a tipului de abordare din *Ființă și timp*[1].

Raportul dintre cele două temporalități nu este tratat de Heidegger decît schematic în *Introducerea* la *Ființă și timp* și nu aflăm acolo nici o indicație concretă în privința problematicii acoperite de termenul *Temporalität*. Am putea spune — pe baza acestei carențe — că *Introducerea*, despre

[1] Cf. Jean GRONDIN, *Le tournant...*, p. 97. Identificarea unei *Kehre* (numită *Kehre I*) deja la nivelul lui *Ființă și timp* a fost făcută inițial de A. ROSALES, într-un articol dedicat exclusiv acestei problematici. Cf. A. ROSALES, *Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers*, în: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 1984, pp. 241–262.

care ştim că a fost redactată de Heidegger *după* terminarea celor două secţiuni[1] şi care dă indicaţii concrete numai despre drumul ce urmează să fie parcurs în partea publicată, este chiar ea un indiciu că Heidegger nu ştia la acea dată „ce va urma", cu alte cuvinte ce anume discuţie va fi plasată în mod concret sub titlul de *Temporalität*. În prelegerea ţinută imediat după apariţia cărţii, în semestrul de vară 1927, despre *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, el face încercarea de a clarifica raportul dintre *Zeitlichkeit* şi *Temporalität* şi implicit de a indica ce anume ar fi putut face conţinutul elaborării problematicii temporalităţii [fiinţei]. Paragraful 20 din GA 24 se numeşte chiar *Zeitlichkeit und Temporalität*, însă întregul text pus sub acest titlu nu face decît să reia dezvoltări din *Fiinţă şi timp*: încercarea în a face „trecerea" către noua problematică este foarte puţin vizibilă, o oarecare precauţie în abordarea directă a temei se face simţită. Cea mai directă indicare a raportului dintre cele două temporalităţi o aflăm la pagina 324, unde este anunţată tematica paragrafului 20. Din cele cîteva fraze în care sînt puşi „faţă în faţă" cei doi termeni pe care îi urmărim aici, aflăm următoarele:

> Termenul „temporalitate [a fiinţei]" nu se acoperă cu cel de „temporalitate [a *Dasein*-ului]", chiar dacă nu este decît traducerea sa. El are în vedere „temporalitatea" în măsura în care este tematizată ea însăşi ca o condiţie de posibilitate a înţelegerii fiinţei şi a ontologiei ca atare. Termenul „temporalitate [a fiinţei]" este menit să indice faptul că, în analitica existenţială, temporalitatea reprezintă orizontul pornind de la care este înţeleasă fiinţa". (GA 24, 324)

---

[1] Cf. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie...*, p. XIII. În prelegerea despre *Critica raţiunii pure*, Heidegger începe analiza acestei lucrări punînd un deosebit accent pe cele două introduceri: «E o caracteristică a introducerilor autentice aceea că au fost scrise după încheierea lucrării, ele oferind astfel, pe baza unei priviri-retrospective, o privire-preliminară asupra lucrării». (GA 25, p. 10)

Diferențierea dintre cele două temporalități — după cum arată acest citat — este făcută într-o manieră oarecum nesigură și tatonantă, dacă ținem seama de siguranța în exprimare ce îl caracterizează altminteri pe Heidegger: se afirmă că temporalitatea ființei nu e același lucru cu temporalitatea [*Dasein*-ului], și totuși că este un soi de *ipostază* a ei: temporalitatea [ființei] este temporalitatea [*Dasein*-ului] *văzută dintr-o anumită perspectivă*. Care este această perspectivă? Aceea în care temporalitatea [*Dasein*-ului] este tematizată drept «condiție de posibilitate a înțelegerii ființei și a ontologiei ca atare». Acest lucru nu pare să spună prea mult. Căci chiar în spațiul discuției despre «ființa *Dasein*-ului ca temporalitate» (titlul secțiunii a II-a din *Ființă și timp*), temporalitatea este văzută permanent ca o condiție de posibilitate a înțelegerii ființei. Adaosul «și a ontologiei ca atare» este, îndrăznim să credem, cel care trimite de fapt la un „mai mult" pe care l-ar acoperi problematica lui *Temporalität*. Căci prin ontologie nu se înțelege în primă instanță și nici preponderent numai cercetarea cu privire la ființa unei ființări, a unei *regiuni* din cuprinsul ființării, ci aceea cu privire la *ființa însăși*. Există în acest citat și un alt element de legătură între cele două temporalități: e vorba de termenul *orizont*. Temporalitatea *Dasein*-ului este „legată" de aceea a ființei prin faptul că ea poate funcționa ca «*orizont* pornind de la care este înțeles ființa». Cuvîntul acesta ne întîmpină din chiar motto-ul la *Ființă și timp*: «scopul provizoriu» al lucrării ar fi tocmai «interpretarea *timpului* ca orizont posibil al oricărei înțelegeri a ființei în genere». Timpul ca «orizont» este acela de la care pornind este înțeleasă ființa *în genere*, iar de aici rezultă că timpul avut în ultimă instanță în vedere în punerea întrebării privitoare la ființă nu este temporalitatea *Dasein*-ului, ci temporalitatea ființei și că numai aceasta poate funcționa ca «orizont».

Ca să rezumăm, vom spune că trecerea de la temporalitatea *Dasein*-ului la aceea a ființei, de la *Zeitlichkeit* la *Temporalität*, pare a fi trebuit să se realizeze tocmai prin sesizarea celei dintîi ca *orizont* și că acest concept joacă rolul principal în trecerea de la *Ființă și timp* la *Timp și ființă*. Încă din cuprinsul celei de a doua secțiuni, Heidegger „pregătește" transformarea temporalității — determinată pînă atunci ca «temporalitate ecstatică» — în temporalitate [a ființei], adăugîndu-i dimensiunea de orizont[1]. «Temporalitatea ecstatică» devine «temporalitate de orizonturi ecstatice», în măsura în care ecstazele însele ale temporalității au un orizont al lor: orizontul ecstatic, o dimensiune ce pare să o prelungească pe cea «ecstatică». Prin urmare, vedem că problematica temporalității [ființei] trebuia să intervină pe calea unor dezvoltări în marginea conceptului de orizont și e de presupus că secțiunea a treia ar fi tratat tocmai despre funcționarea ca orizont a temporalității.

Aceasta e singura legătură ce poate fi identificată ferm între „cele două temporalități". Raportul dintre ele rămîne indecis, în viziunea noastră, chiar și în reînnoita încercare de a-l defini, întreprinsă de Heidegger în prelegerea despre *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*. Prin urmare, dacă scopul cercetării noastre este de a delimita conceptul de timp heideggerian și dacă — așa cum am arătat pînă în clipa de față — acesta este unul *ontologic*, va trebui să știm de la bun început că *în întregime accesibilă* nu ne va fi decît ipostaza de *Zeitlichkeit* și *numai în chip mediat* conceptul de timp de la nivelul lui *Temporalität*. Cu alte cuvinte, întîlnim la Heidegger numai «ființa *Dasein*-ului interpretată ca timp» sau, ca să spunem așa, *timpul D a s e i n-ului*, și mai puțin «ființa însăși în determinarea ei temporală», în speță *timpul ființei*. Motivele pentru care Heidegger nu ajunge

[1] Cf. SZ, p. 365.

să determine un *timp al ființei* sînt aceleași pentru care el nu ajunge să dea «un răspuns concret întrebării privitoare la ființă», dacă e adevărat că tocmai «prin expunerea problematicii temporalității [ființei] este dat pentru prima oară răspunsul concret la întrebarea privitoare la sensul ființei»[1]. Se poate chiar presupune că tocmai dificultățile inerente în elaborarea conceptului de timp — cele pe care tocmai le-am prezentat mai sus, discutînd raportul dintre „cele două temporalități" — au jucat rolul decisiv în „blocajul" pe care l-a cunoscut filozofia din *Ființă și timp* și care pare a fi tocmai acesta: nereușita „trecerii" de la problematica lui *Zeitlichkeit* la aceea a lui *Temporalität*.

Există anumite indicii în acest sens. Mai întîi unul de natură biografică, dar cu o relevanță ce depășește acest nivel: Karl Jaspers, cel cu care Heidegger — pe parcursul unor vizite prelungite la Heidelberg — a purtat «discuții aprinse» după publicarea lui *Ființă și timp* și care este probabil singurul om în afară de autorul însuși care a cunoscut textul primei versiuni a secțiunii a treia, vorbește într-o notă din data de 2. 3. 1928, cu referire la lucrarea lui Heidegger în ansamblu, despre o «suprasolicitare a conceptului de timp»[2]. E de presupus — dată fiind prietenia de la acea dată dintre Jaspers și Heidegger, în spațiul căreia cel din urmă a pus spre judecare propria-i lucrare de-abia apărută, pentru a cîntări în ce fel o va duce la bun sfîrșit — că notița aceasta nu este doar expresia unui gînd de moment al lui Jaspers, ivit „pe cont propriu", ci unul care i-a preocupat pe cei doi deopotrivă în discuțiile lor. De altfel, decizia de a retrage, cu puțin înainte de a pleca spre tipar, textul secțiunii a treia și de a întrerupe pentru totdeauna „drumul" urmat în *Ființă și timp*, Heidegger a

[1] SZ, p. 19, loc deja citat. Cf. *supra*, p. 113.

[2] Karl JASPERS, *Notizen zu Martin Heidegger*, München, 1978, p. 25.

luat-o în urma discuțiilor «prietenești» cu Jaspers la Heidelberg[1]. Dacă privim în lumina acestei însemnări a lui Jaspers ezitările[2] lui Heidegger de a ataca direct problematica temporalității [ființei], nu numai în secțiunea ce a fost «retrasă», dar deopotrivă în prelegerea din 1927, unde se face tocmai încercarea de a duce dezvoltările din *Ființă și timp* mai departe, putem presupune cu oarecare îndreptățire că dificultățile de a determina la acest nivel — în speță la acela al unei ontologii a *ființei în genere* — conceptul de timp au avut un rol determinant în „blocajul" ce a dus la întreruperea publicării.

Un alt indiciu că întreruperea drumului parcurs în *Ființă și timp* se datorează dificultăților legate de conceptul de timp îl aflăm la cîțiva dintre comentatorii lui Heidegger, care, pe firul unui anumit consens, par să pună tocmai în seama «insuficientei elaborări a concepției despre temporalitate» eșecul în continuarea lucrării. Dintre aceștia îl

---

[1] «Hotărîrea de a întrerupe a fost luată în timpul unei sejur în Heidelberg la Jaspers, unde, în urma unor vii și prietenești confruntări pe șpalturile de corecturi la *Ființă și timp*, mi-a devenit clar că prin felul în care elaborasem pînă atunci secțiunea aceasta (I, 3), care era cea mai importantă dintre toate, lucrurile rămîneau în chip necesar în ininteligibil. Hotărîrea de a întrerupe publicarea a fost luată în aceeași zi în care a ajuns la noi vestea morții lui Rilke» (*Zur Erläuterung von Sein und Zeit*, 1941).

[2] Ezitări ce au fost sesizate deja de către comentatori, care au semnalat faptul că «deși altminteri foarte sigură pe ea, gîndirea heideggeriană devine una dintre cele mai tatonante atunci cînd abordează problema timpului». (GRONDIN, *Le tournant...*, p. 65) «Terminologia fluctuantă», semn al faptului că «Heidegger însuși era pe de-a-ntregul conștient de caracterul aventuros al reflecțiilor sale asupra temporalității», se face observată mai cu seamă acolo unde e vorba de a determina temporalitatea *Dasein*-ului și de caracterizarea ei ultimă, care ar permite „trecerea" către problematica acoperită de *Temporalität*: «Uneori *Dasein*-ul este declarat ca fiind identic cu timpul, alteori temporalitatea apare ca fiind condiția de posibilitate a *Dasein*-ului sau a constituției sale de ființă» (*ibidem*, p. 64).

vom cita aici pe Günter Figal, autorul unui masiv volum de comentariu la filozofia de tinerețe:

> Renunțarea lui Heidegger de a publica cea de a treia secțiune din *Ființă și timp* poate fi interpretată, cu o oarecare îndreptățire, ca un eșec al filozofiei lui timpurii despre timp: concepția despre „temporalitate", așa cum a fost ea dezvoltată în *Ființă și timp*, nu pare îndeajuns de solidă pentru a asigura elaborarea problemelor ce i-au fost puse în seamă și de a garanta acea fundamentare a tradiției filozofice — pornind de la Kant, trecînd prin Descartes și ajungînd la Aristotel — planificată pentru a doua parte a lucrării.[1]

Teza pe care o întîlnim aici pare extrem de verosimilă dacă ne gîndim la tot ce am spus mai înainte cu privire la dificila „trecere" încercată de Heidegger de la «temporalitatea ca ființă a *Dasein*-ului» la «temporalitatea ca orizont al înțelegerii ființei». Conceptul de timp, despre care am spus de la început că este chiar „conceptul susținător" al tezei centrale a lui Heidegger pare a fi, într-adevăr, un călcîi al lui Ahile al filozofiei din *Ființă și timp*. Principalul argument în acest sens îl reprezintă lipsa celei de-a treia secțiuni, mai exact spus «retragerea» ei în ultima clipă înainte de a fi dată la tipar, apoi insuficiența tratării problematicii lui *Temporalität* în prelegerile imediat următoare ce țin de șantierul lui *Ființă și timp*. «Eșecul» acestei lucrări pare să rezide tocmai în nereușita de a construi acel *alt concept de*

---

[1] FIGAL, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, ediția I, 1988, ediția a III-a 2000, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, p. 273. De asemenea: FIGAL, Günter, *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg, ediția a III-a, 1999, unde este reluată teza că tocmai problematica temporalității e cea care aduce în dificultate întregul proiect heideggerian. Pe o poziție asemănătoare se situează Margot FLEISCHER, într-o lucrare ce tratează focalizat analizele timpului din secțiunea a II-a (*Die Zeitanalysen in Heideggers Sein und Zeit. Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Würzburg, 1991) și asupra căreia vom reveni în cuprinsul capitolului următor. Cf. *infra*, nota de la p. 222.

timp pe care îl cerea dimensiunea strict ontologică a gîndirii lui Heidegger și care să se deosebească radical de «conceptul tradițional», cel al «înțelegerii obișnuite a timpului». Acest *alt concept* ar fi fost menit să constituie, așa cum am arătat, nu numai o simplă alternativă, ci el urma să se dezvăluie ca stînd la *originea* celui tradițional, a cărui vechime trimitea pînă la Aristotel. Cu alte cuvinte, încercarea de a impune un „alt concept de timp" era similară cu încercarea de a răsturna o întreagă tradiție, de a dezrădăcina înțelegerea obișnuită a timpului și de a o așeza pe un cu totul alt sol.

Dar dacă astfel arată «eșecul» lucrării *Ființă și timp*, ne putem pune în chip legitim întrebarea: este el unul ce îi aparține exclusiv lui Heidegger? Rezidă el în modul în care „filozoful cutare" a încercat să „mute lucrurile din loc" sau dimensiunea acestui eșec, admițînd că eșecul e veritabil și că e unul al gîndirii despre timp, are o anumită „exemplaritate"? Pe seama a ce anume poate fi el pus? Pe seama felului în care Heidegger dezvoltă factic gîndul «legăturii dintre ființă și timp» sau pe seama unei așa-numite „imposibilități obiective"? Într-un fascinant text dedicat în mare parte problemei timpului și intitulat *ΟΥΣΙΑ et ΓΡΑΜΜΗ. Note sur une note de Sein und Zeit*, Jacques Derrida se pronunță în chestiunea acestui „alt concept de timp" pe care mizează Heidegger. Derrida analizează mai întîi definiția aristotelică, găsind că «legătura dintre ființă și timp» este deja prezentă acolo, ca și în toată metafizica ce va urma. Pentru el, capitolul din *Fizica* atestă «fără umbră de îndoială» că Aristotel «gîndește timpul pornind de la οὐσία ca παρουσία, pornind de la prezent, punct etc.»[1] însuși faptul că Aristotel se întreabă privitor la ființa «acum»-ului (anume dacă «acum»-ul este sau nu,

[1] *L'endurance de la pensée*, Paris, Plon, 1968, p. 251.

acceptat fiind faptul că trecutul și viitorul *nu sînt*) demonstrează că problema «ființă și timp» constituia deja cadrul problematizării aristotelice. Însă, după cum bine știm din numeroasele dezvoltări ale lui Heidegger pe această temă, «a fi»-ul cu care lucrează Aristotel este prin excelență cel metafizic, cel înțeles pornind de la un «anume mod al timpului, prezentul», iar ființa este înțeleasă ca *simplă-prezență*. Pentru a putea impune un „alt concept de timp", pe cel *originar*, pe care îl vădește chiar tratarea făcută de Aristotel, se pune problema de a ieși din interiorul metafizicii, adică din cuprinsul acelei înțelegeri a ființei ca prezență permanentă, ca simplă-prezență. Or, pentru Derrida, lucru acesta este *imposibil*, cel puțin pe calea unei preschimbări a înțelegerii timpului, adică pe calea construirii unui *alt* concept de timp. Căci un *alt* concept de timp nu poate fi adus în locul «conceptului vulgar», celui metafizic, ce numește «dominația prezenței», tocmai fiindcă «timpul în general aparține conceptualității metafizice. Vrînd să produci acest *alt* concept, îți dai repede seama că el este construit cu alte predicate metafizice sau onto-teologice»[1] Timpul ar fi, după Derrida, fenomenul cel mai intens problematizat în metafizică și astfel el însuși un «predicat metafizic», astfel încît orice ieșire din metafizică — adică din sfera înțelegerii ființei ca prezență permanentă — este dintru-nceput blocată de chiar «funcția ontologică fundamentală a timpului»[2]. Viziunea asupra timpului în opoziție cu ființa, ca să spunem așa, s-a „cronicizat". Din această perspectivă, un concept ne-metafizic al timpului, — ca de altfel orice limbaj ne-metafizic în genere[3] — îi apar lui Derrida ca fiind o imposibilitate *obiectivă*.

---

[1] *Ibidem*, p. 254.

[2] SZ, p. 26.

[3] «Or, toate aceste discursuri destructive [critica nietzscheană, destrucția heideggeriană a metafizicii] și cele analoge lor sînt prinse

Dacă acceptăm felul lui Derrida de a vedea lucrurile, va trebui să tragem concluzia că eşecul lui *Fiinţă şi timp* nu mai poate fi definit doar în termenii stricţi ai vădit nesigurei „treceri" de la temporalitatea *Dasein*-ului la aceea a fiinţei, în speţă ai ridicării de la o ontologie regională la o ontologie generală. Imposibilitatea unui *alt* concept de timp, unul ce ar avea dimensiunea *originară* pretinsă, nu mai aparţine — dacă ne este permis să spunem astfel — atît lui Heidegger însuşi, cît „locului istoric" în care lucrarea *Fiinţă şi timp* este situată. Ea şi-ar face apariţia — dacă desfăşurăm gîndul lui Derrida — pe scena confruntării filozofice *în urma* unei istorii în care *timpul* a fost atît de intens şi în chip atît de decisiv problematizat împreună cu fiinţa (fără ca acest lucru să fi fost cunoscut în chip expres), încît nu mai poate funcţiona ca „alteritate" a metafizicii. Timpul este — deşi în chip negativ — fenomenul metafizic prin excelenţă. Orice discurs despre timp este prin definiţie unul de factură metafizică.

Cu privire la „adevărul" cuprinzătoarei teze a lui Derrida nu ne putem propune să ne pronunţăm în acest moment, ci important este să luăm act de perspectiva în care el situează conceptul heideggerian de timp. Anume ca un concept formulat *în afara metafizicii* şi care totodată conţine în el — creînd prin aceasta o „situaţie" paradoxală în care

---

într-un soi de cerc. Acest cerc este unic şi el descrie tipul de raport existent între istoria metafizicii şi destrucţia istoriei metafizicii: *nu are nici un sens* să recurgi la concepte metafizice pentru a arunca în aer metafizica; nu dispunem de nici un limbaj — de nici o sintaxă şi de nici un lexic — care să fie străine de această istorie; nu putem enunţa nici o propoziţie de ordinul destrucţiei fără ca ea să nu fi alunecat deja pe nesimţite în forma, în logica şi în postulările implicite a ceea ce ea urmăreşte să conteste». (J. DERRIDA, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, în: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, p. 412.)

s-ar fi aflat pusă încercarea din *Ființă și timp* — metafizicul prin excelență. De aici ar rezulta imposibilitatea „obiectivă" a unui *alt* concept decît cel tradițional.

«Scurt-circuitul» metafizic și ieșirea din cercul ontocronic

Imposibilitatea întrevăzută de Derrida își are sursa în chiar felul în care timpul a fost problematizat la Aristotel și în întreaga metafizică, anume într-o strictă legătură cu ființa. Întrebarea pusă în *Fizica* cu privire la timp este aceasta: «este oare timpul o ființare sau o non-ființare?»[1]; toată investigația se concentrează în cele din urmă asupra ființei «acum»-ului, care este «același» și totodată «un altul», drept care în privința lui devine deopotrivă de greu de spus dacă «este»[2]. Acest lucru arată că înțelegerea timpului este dependentă de o înțelegere a ființei, care este înțeleasă ca *prezență*, deci depinzînd la rîndul ei de o înțelegere a timpului. Timpul este înțeles pornind de la ființă, ființa pornind de la timp. Există o relație circulară între cei doi termeni, un «*cerc ontocronic*»[3], unde pentru a căpăta o înțelegere a unuia trebuie să presupui o înțelegere a celuilalt. E vorba, în chip evident, de un cerc al presupozițiilor. Problema «legăturii dintre ființă și timp» se dovedește a fi nu numai una foarte veche și nicidecum „originală", ci, mai mult decît atît, o problemă care, o dată abordată, aduce cu sine impasul circularității. Dar circularitatea aceasta e una a *înțelegerii*, ivită prin gravitarea celor doi

[1] *Fizica*, Δ 10, 217 b 31. Cf. și tratarea acestui loc în GA 24, p. 330 și urm.

[2] *Fizica*, Δ 11, 220 a 14. Cf. și tratarea acestui loc în GA 24, p. 350 și urm.

[3] Formularea îi aparține lui Jean GRONDIN. Cf. *Le tournant...*, p. 47, unde face o analiză a aceleiași tematici.

termeni, timpul şi fiinţa, unul în jurul celuilalt, adică servind fiecare ca orizont pentru înţelegerea celuilalt. Iar dacă Heidegger pune problema fiinţei vrînd să arate că fiinţa este înţeleasă «din orizontul timpului», acest lucru nu se poate face fără ca mai întîi să dea o determinare timpului, care este înţeles şi el din orizontul unei idei de fiinţă. Fiinţa şi timpul se «scurt-circuitează»:

> În metafizică, începînd cu Aristotel, se petrece un veritabil scurt-circuit în cîmpul meditaţiei privitoare la timp, iar în el se arată ceea ce *Fiinţă şi timp* numeşte acoperirea sensului fiinţei. Gîndirea trebuie aşadar să facă încercarea de a gîndi şi de a impune un nou fel de timp — unul ne-metafizic — un timp către care să nu o mai ghideze, fără ca ea să-şi dea seama de acest lucru, presupoziţia ontologică a fiinţităţii timpului. Influenţa acestei presupoziţii asupra conceptului metafizic de timp are drept consecinţă faptul că acest concept este centrat în întregime pe prezent (ceea ce *este* cu adevărat este doar ceea-ce-este-prezent; iar, pe lîngă ceea-ce-este-prezent, dimensiunea lui ceea-ce-a-fost şi ceea ce va fi sînt condiţionate prin lipsa fiinţei, drept care sînt μὴ ὄντα). (*Vier Seminare*, p. 76)

Însă «scurt-circuitul» metafizic, circularitatea în care se vede blocată încercarea de a gîndi legătura dintre fiinţă şi timp, întîlneşte în Heidegger un gînditor ce tematizează anume circularitatea, arătînd că ea este o *structură* ce intervine în *orice* înţelegere. Circularitatea este aşa ceva în măsura în care orice act al înţelegerii realizează o „presupunere" a fiinţei lucrurilor pe care le înţelege, aşadar în măsura în care orice înţelegere este, *primordial*, o înţelegere a ceva precum fiinţa[1]. Considerat ca *structură a oricărei înţelegeri*, cercul încetează să mai fie unul vicios — acel *circulus vitiosus* pe care îl evită logica — ci adăposteşte în el «o posibilitate pozitivă de cunoaştere»[2]; cînd această structură nu

[1] Cf. SZ, p. 8.
[2] SZ, p. 153.

este văzută ca atare și e resimțită ca o imperfecțiune, «actul înțelegerii este răstălmăcit din temelie».[1]

«Lucrul decisiv nu este ieșirea din cerc, ci intrarea în el în manieră corectă»[2]. Dar cum reușește Heidegger să intre «în manieră corectă», în cercul ontocronic și cum devine astfel cu putință construcția unui *alt* concept de timp, nemetafizic? Dacă timpul gîndit metafizic este «centrat în întregime pe prezent», acest lucru stă în strînsă legătură cu faptul că ființa este înțeleasă ca *prezență*, drept care orice timp ce nu este prezent nu poate „participa" la ființa astfel înțeleasă, fiind socotit drept neființător. Un concept ne-metafizic, deducem de aici, ar trebui să nu mai fie unul centrat în exclusivitate pe prezent: celelalte dimensiuni ale timpului ar trebui să capete același statut ca și prezentul și să nu mai treacă drept neființătoare. Ceea ce numim îndeobște viitor și trecut trebuie să fie gîndit ca fiind „părtaș" într-un fel sau altul la ființă, dezmințind judecata lui Aristotel că trecutul «nu mai este», iar viitorul «nu este încă». Timpul astfel gîndit are, potrivit unei sugestive formulări a lui Lotze, citată adesea de Heidegger, «două brațe de neființă», unul întins spre trecut și celălalt spre viitor. Augustin, în cartea XI a *Confesiunilor*, încearcă să gîndească ființa trecutului și a viitorului, înțelese dintru început în matricea aristotelică, ca un «nu mai» și un «încă nu», punînd însă accentul pe «prezența» lor în suflet: chiar dacă doar «acum»-ul este prezent în chip deplin, înlăuntrul sufletului și celelalte dimensiuni sînt prezente: în suflet există o *complicatio temporis*, un soi de întrepătrundere a timpurilor, care face ca toate să «fie», într-un fel sau altul. Există un *praesens de praeteritis* (un «prezent al celor trecute»), un *preaesens de praesentibus* (un «prezent al celor prezente») și un *praesens de futuris* (un «prezent al celor

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*.

viitoare»). Dimensiunilor trecutului și viitorului le este prescris astfel un mod de a fi. Dar rămîne de observat că ele își obțin ființa numai întrucît devin părtașe la prezent, adică în măsura în care în fiecare subzistă o „doză" de prezent. Trecutul și viitorul intră în posesia acestei doze de prezent în virtutea „atitudinilor" sufletului: trecutul devine prin *memoria* un *praesens de praeteritis*, iar viitorul devine *praesens de futuris* prin *expectatio*. Accentul cade tot pe prezent, căci celelalte dimensiuni «sînt» numai în măsura în care cuprind în ele un *praesens*.

Heidegger, pentru care preeminența prezentului este indiciul cel mai pregnant al metafizicului cuprins în conceptul de timp, întreprinde, tot în direcția prefigurată de Augustin, o încercare mai radicală de a gîndi ființa timpului *în ansamblu*, înlăturînd însă preeminența prezentului — favorizată, cum am văzut, de înțelegerea ființei ca simplă-prezență — și, cu atît mai mult, evitînd să pună accentul pe „prezența prezentului" în cuprinsul celorlalte dimensiuni. Primul pas în această direcție este o decizie terminologică: trecutul nu mai e numit prin cuvîntul obișnuit (și ca atare confiscat de «înțelegerea obișnuită»), ci printr-un altul, în care regăsim chiar participiul verbului «a fi»; dimensiunea trecutului, prin această comutare terminologică, nu mai e acum dimensiunea a «ceea ce a trecut» (așa cum o exprimă cuvîntul german *Vergangenheit*, cuvînt uzual pentru «trecut»), ci dimensiunea a «ceea ce a fost» (*die Gewesenheit*, termen construit pe baza formei de participiu trecut a verbului «a fi»: «ich bin *gewesen*»). Termenul curent de «viitor» (*Zukunft*) nu suportă o atît de radicală modificare, nu este înlocuit cu totul, ci va alterna cu acela de *Zukünftigkeit* (textual «viitoritate»). Și aceasta fiindcă în el Heidegger aude cuvîntul *Kunft*, care înseamnă «venire», mai exact spus fiindcă sesizează semnificația de «venire-către» (pe care o are și forma veche a cuvîntului

românesc «venitoriu»)[1]: acest «a veni» al viitorului este resimțit ca fiind deja expresia unui mod de a *fi*, care nu numai că nu este gîndit pornind de la prezent, dar deține o preeminență față de acesta. Timpul ne-metafizic propus va fi unul în care accentul cade pe dimensiunea *viitorului*.

Însă pasul decisiv pe care Heidegger îl face pentru a intra «în manieră corectă» în cercul ontocronic ține tot de felul în care pune problema ființei, în speță de modul *radical* în care face acest lucru. «Întrebarea privitoare la ființă» este pusă ca «întrebare privitoare la *sensul* ființei», iar acest adaos — cuvîntul «sens» — indică exact traiectoria pe care o urmează ontologia sa. Căci «ființă „există" numai în măsura în care *Dasein*-ul înțelege ființa»[2]. A vedea ființa *în diferența ei față de ființare*, deci a o lua ca temă explicită a interogării fără a pierde din vedere *diferența ontologică*, înseamnă a lua act de următorul lucru: «Ființarea *este* independentă de experiența, cunoașterea și sesizarea prin care ea este deschisă, des-coperită și determinată. Ființa, în schimb, „este" doar prin înțelegerea acelei ființări de a cărei ființă ține ceva precum înțelegerea ființei.»[3] Așadar, inițiată ca investigație asupra *sensului* ființei, întrebarea heideggeriană privitoare la ființă ia în seamă și mizează tocmai pe acest fapt esențial, anume că ființa «este» una *înțeleasă*. Ea devine o investigație ce are ca primordial obiect *înțelegerea ființei* prezentă în *Dasein*: «Și dacă ne întrebăm în privința sensului ființei, prin aceasta cercetarea noastră [...] nu face decît să întrebe în privința ființei înseși în măsura în care ființa intră in inteligibilitatea *Dasein*-ului»[4]. Cum am arătat mai devreme, accentul cade

---

[1] Asupra traducerii în limba română a celor doi termeni, *Gewesenheit* și *Zukünftigkeit*, cf. *Ființă și timp*, ed. rom., nota trad. de la pp. [325–326].

[2] GA 26, p. 199.

[3] SZ, p. 183.

[4] SZ, p. 152.

pe intricaţia *decisivă* a subiectivităţii în investigaţia ontologică, iar acest lucru se întîmplă deoarece problema însăşi a fiinţei o cere: «Dacă abordăm *problema fundamentală a filozofiei*, aceea privitoare la sensul fiinţei, atunci va trebui, dacă vrem să nu fantazăm, să ne menţinem metodologic în preajma acelui ceva care ne face accesibil ceva precum fiinţa: în preajma înţelegerii fiinţei, care este una ce aparţine *Dasein*-ului»[1]. Cînd am analizat rînd pe rînd termenii din propoziţia ce apare constant în *Metafizica*, am arătat că Heidegger — spre deosebire de Aristotel — se întreabă care este «*temeiul* multiplicităţii» fiinţei, deci că investighează fiinţa pe linia *donării* ei.[2] Astfel, accesul la fiinţă îl oferă o fiinţare, şi anume fiinţarea care înţelege ceva precum fiinţa. Ontologia are astfel un «fundament ontic», ea «nu se lasă întemeiată pur ontologic»[3].

Dasein-ul «îşi face loc în centru»[4] în virtutea faptului că numai prin el «„există" fiinţă». *Radicalitatea* problemei fiinţei este obţinută coborînd la *rădăcina* ei, adică la *înţelegerea fiinţei*, care este «apanajul»[5] *Dasein*-ului. Însă, prin aceasta, şi «problema fiinţă şi timp» este mutată şi dezbătută la nivelul *Dasein*-ului. Faptul că fiinţa este înţeleasă «din orizontului timpului» va fi aici cercetat la nivelul înţelegerii fiinţei prezente în *Dasein*, ceea ce înseamnă că va fi întreprinsă o «interpretare a *Dasein*-ului ca temporalitate»[6]; scopul ei va fi de a arăta că temporalitatea este cea care face

---

[1] GA 24, p. 319.

[2] *Vier Seminare*, p. 116: «Pentru a putea în genere desfăşura întrebarea privitoare la sensul fiinţei, trebuia ca fiinţa să fie *dată*, pentru a-i obţine prin interogare sensul».

[3] GA 24, p. 26.

[4] GA 26, p. 19; GA 24, p. 230.

[5] GA 3, p. 228.

[6] Aşa cum arată titlul părţii I a lucrării *Fiinţă şi timp*: *Interpretarea Dasein-ului pe linia temporalităţii şi explicarea timpului ca orizont transcendental al întrebării privitoare la fiinţă.*

cu putință înțelegerea ființei[1]. Pentru aceasta, e nevoie de o evidențiere originară a temporalității *Dasein*-ului (*Zeitlickeit des Daseins*), ca una capabilă să funcționeze drept «condiție de posibilitate» a înțelegerii ființei. Radicalitatea cu care este pusă problema ființei se răsfrînge acum asupra conceptului de timp, interpretat și acesta în chip *radical*[2]. Tocmai acest concept radical, a cărui determinare este obținută prin felul în care este pusă problema ființei, este acel *alt* concept de timp menit să iasă de sub jurisdicția metafizicii:

> Dar cum este posibilă o gîndire ne-metafizică a timpului? Ea devine posibilă pe calea analizei temporalității *Dasein*-ului. Caracterul esențial al acestei temporalități rezidă în ec-stază, adică în starea de deschidere fondatoare a *Dasein*-ului pentru ἀλήθεια. Ec-staza nu este, într-adevăr, nimic altceva decît relația *Dasein*-ului cu ἀλήθεια, cea din care ia naștere orice temporalitate. (*Vier Seminare*, p. 77)

Aceste cuvinte ale lui Heidegger, din seminarul ținut în Le Thor în 1969, exprimă felul în care el vede *retrospectiv* traseul parcurs de *Ființă și timp*. Reiese de aici relevanța pe care o are problematica temporalității *Dasein*-ului în ansamblul problematizării ontologice și totodată caracterul său esențial, anume caracterul ecstatic. Dar aici se mai spune ceva. Anume că ec-staza «nu este nimic altceva decît relația *Dasein*-ului cu ἀλήθεια, cea din care ia naștere orice temporalitate», iar lucrul acesta semnalează că problematica temporalității *Dasein*-ului apare retrospectiv ca determinată de problematica adevărului. Să reținem acest amănunt. Căci pe parcursul dezvoltărilor ce vor urma vom avea prilejul să înaintăm tot mai mult în direcția acestei legături dintre problematica temporalității și aceea a adevărului,

---

[1] GA 24, p. 323: «*Condiția ontologică de posibilitate a înțelegerii ființei este temporalitatea însăși*».

[2] GA 26, pp. 177, 182.

în care cea din urmă se va dovedi într-adevăr determinantă. Dacă ne situăm la nivelul lui *Ființă și timp*, această legătură nu ne apare cu deplină claritate, dat fiind că discutarea problemei adevărului în § 44 pare mai degrabă un „corp străin" în construcția lucrării[1]. Cu ocazia „reconstrucției" pe care am făcut-o „vechii probleme a ființei", am văzut că dintru început faptul-de-a-fi a fost tematizat împreună cu adevărul, anume că adevărul a constituit unul dintre termenii secunzi ai ființei. El va rămîne, la Heidegger, chiar atunci cînd *timpul* funcționează ca termen secund în problema ființei, așadar în cadrul problemei «ființă și timp» un fenomen ce nu va fi pierdut din vedere și care va sfîrși prin a lua, așa zicînd, locul timpului.

În capitolul următor vom trata despre conceptul de timp de la nivelul temporalității *Dasein*-ului. Am văzut că miza lui este enormă, dat fiind că temporalitatea pe care Heidegger își propune să o evidențieze reprezintă — în calitatea ei de «condiție de posibilitate a înțelegerii ființei» chiar acel *alt* concept de timp prin care se poate intra «în manieră corectă» în cercul ontocronic existent deja în tradiția metafizică, pentru a face astfel cu putință tematizarea *explicită* a «legăturii dintre ființă și timp», ca una în care «și»-ul să fie altul decît cel gîndit metafizic. Însă despre timpul *Dasein*-ului vom trata urmărind cu strictețe dimensiunea *ontologică* în care este investigată această ființare, ca una care, tocmai prin faptul că «înțelege ceva precum ființa», oferă ea însăși accesul la ființă.

---

[1] Nu întîmplător, la începutul acestui paragraf ce încheie secțiunea I, sînt precizate motivele pentru care «fenomenul adevărului intră în sfera problematicii fundamental-ontologice». Ele țin în principal de faptul că, «din cele mai vechi timpuri, filozofia a asociat adevărul cu ființa» (SZ, pp. 212–213). Cf., pentru tratarea pe larg a relației dintre timp și adevăr în ontologia fundamentală, paragraful intitulat *La o nouă lectură: ființă și timp, ființă și adevăr*, p. 317 și urm. din lucrarea de față.

CAPITOLUL II

POVESTIRI DESPRE OM. FIINȚAREA *DASEIN* CA „LOC" AL TIMPULUI

Reinventarea subiectivității. «*Dasein*-ul din om»

«Lucrul curios» pe care Heidegger îl numește la începutul versiunii sale la articolul despre fenomenologie, proiectat să apară sub semnătura lui Husserl în *Encyclopaedia Britannica*[1], este acesta: în chestionarea ființei ființării, ce începe o dată cu filozofia greacă, o ființare anume «își face loc în centru»: aceea care, în interiorul tradiției filozofice, a fost determinată ca «suflet», ca «gîndire», ca «*res cogitans*», «conștiință» sau «subiect». Toate aceste determinări nu sînt altceva decît moduri de a gîndi *subiectivitatea*. Termenul îl folosim în cercetarea de față într-un sens neutru și generic: el este menit să însumeze *toate* determinările ce s-au dat omului pe parcursul istoriei filozofiei, fără să trimită la determinarea specific modernă a omului ca «subiect». El este, în această privință, opus celui de «subiectivism»[2]. În „reconstrucția" pe care am făcut-o „vechii probleme a ființei" am arătat că *problematica subiectivității aparține în chip necesar tematizării ontologice*[3]. «Lupta pentru ființă se mută pe teritoriul gîndirii,

---

[1] Istoria redactării comune a acestui articol a fost prezentată în capitolul precedent. Cf. *supra*, p. 100.

[2] Cf. *supra*, nota de la p. 20.

[3] Cf. *supra*, p. 20. Asupra conexiunii necesare dintre problematica ontologică și aceea subiectivității, Heidegger insistă în multe

al enunțării, al sufletului, al subiectivității... *Dasein*-ul uman își face loc în centru!»[1].

Numai că subiectivitatea, chiar dacă a funcționat de la bun început ca «teritoriu» în interiorul căruia s-a dus «lupta pentru ființă», n-a fost întotdeauna înțeleasă în această funcție a ei. Competența sa de a servi drept «fundament ontic al ontologiei»[2] a fost oarecum nesocotită, nefiind privită *strict din această perspectivă*, care se dovedește a fi fost legitimă din moment ce punctul de plecare pentru determinarea într-un fel sau altul a subiectivității (fie ca «suflet», ca «rațiune» sau «conștiință») l-a constituit «filozofia primă», cea care cercetează «ființarea ca ființare». Accentul în determinarea «subiectivității subiectului» n-a căzut pe relația cu faptul-de-a-fi, cu alte cuvinte ființarea ce înțelege ființa n-a fost privită prin perspectiva faptului că «are ca determinație a ei înțelegerea ființei»[3]. A existat, paralel cu uitarea ființei, și *o uitare a ființei omului*[4]. Dacă uitarea ființei a însemnat uitarea ei ca una *deosebită de ființare*, cealaltă uitare a avut ca obiect subiectivitatea *în capacitatea ei de a dona ființa*.

---

locuri din prelegerile sale. Unul dintre ele este acesta: «Faptul că *Dasein*-ul devine temă a ontologiei fundamentale nu ține nicidecum de bunul nostru plac, ci, dimpotrivă, este un fapt ce decurge din necesitatea și din conținutul obiectiv al ideii de ființă în genere» (GA 24, p. 320).

[1] GA 26, p. 19; loc deja citat, cf. *supra*, p. 59.

[2] GA 24, p. 26.

[3] SZ, p. 12: «Înțelegerea ființei este ea însăși o determinație a ființei *Dasein*-ului».

[4] «Originile relevante pentru antropologia tradițională — definiția greacă și firul călăuzitor teologic — indică faptul că, pe parcursul încercărilor de a determina esența ființării „om", întrebarea privitoare la ființa acestuia rămîne dată uitării, că această ființă este concepută mai degrabă ca „subînțeleasă", în sensul *faptului-de-a-fi-simplă-prezență* propriu celorlalte lucruri create» (SZ, p. 49).

De aceea, conștient fiind că, «pentru a putea în genere desfășura întrebarea privitoare la sensul ființei, trebuia ca ființa să fie *dată*, spre a-i obține astfel prin interogare sensul»[1], Heidegger îi dă de la bun început ființării înțelegătoare — cea în interiorul căreia este *dată* ființa — o determinare conformă cu obiectivul său ontologic. El *reinventează subiectivitatea* pornind tocmai de la capacitatea ei de a oferi «accesul» la ființă și de a sta astfel ca fundament *ontic* al *ontologiei*. Într-adevăr, una dintre ființări — și nu alta decît aceea care «sîntem noi înșine» — este cea care oferă accesul la ființă, este o ființare «ontologică»[2]. Ea va primi de aceea un nume nou, cel de *Dasein*, menit să trimită de la bun început la faptul esențial că ființarea aceasta e una în care este *dată* ființa (*Sein*), că este una care «ființează în modul unei înțelegeri a ființei»[3].

Așadar, „reinventarea" subiectivității, marcată de la bun început printr-o decizie terminologică, nu are alt sens decît obținerea unei perspective asupra ei *pornind de la fenomenul înțelegerii ființei*. Tocmai din această perspectivă este văzut subiectul uman și doar acesta este motivul pentru care el primește numele de *Dasein*. Că *numai* despre atît și despre nimic altceva nu este vorba în cazul acestui termen ne dă mărturie o „variantă" a lui, pe care o aflăm în lucrarea *Kant und das Problem der Metaphysik / Kant și problema metafizicii*, redactată și publicată nu mult timp după apariția lui *Ființă și timp*. Aici, omul nu mai este numit pur și simplu *Dasein*, ci se vorbește, pentru o vreme (căci termenul *Dasein* va reveni după aceea singur), într-un fel nou — care, după cum mărturisește undeva Gadamer, i-a surprins cu totul pe cei ce cunoșteau *Ființă și timp*: apare

---

[1] *Vier Seminare*, p. 116.

[2] «Privilegierea ontică a *Dasein*-ului rezidă în aceea că el *este* ontologic» (SZ, p. 12).

[3] *Ibidem*.

formularea «*Dasein*-ul din om» (*das Dasein im Menschen*)[1]. Această variațiune a părut a fi semnul unui „pas înapoi", al unei oarecari retractări în determinarea ființării care sîntem noi înșine: după ce în *Ființă și timp* denumirea de *Dasein* o înlocuise pe aceea de «om», alături de ea reapare acum vechea denumire, tocmai cea care trebuia blocată de noul termen. Însă chiar și după o lectură superficială a paragrafelor în care apare această nouă formulare se poate observa că prin «*Dasein*-ul din om» nu este avut în vedere altceva decît capacitatea acestuia de a înțelege ființa și că variațiunea intervenită are rolul de a „focaliza" atenția asupra acestei „capacități" prezente în om, împiedicînd o înțelegere pripită a termenului *Dasein* ca o abstracțiune sau ca un construct care n-ar mai avea legătură cu ființarea «om». Apare cu atît mai lămurit aici faptul că numele *Dasein* nu se referă la o ființare *inventată* care — avînd capacitatea misterioasă de a înțelege ființa, n-ar mai avea în cele din urmă nici o legătură cu ființarea care «sîntem noi înșine»—, ci trimite exact la ființarea aceasta, despre care se poate spune că este *reinventată* în măsura în care cu totul nouă este *perspectiva* din care este privită și examinată. Trebuie spus de asemenea că vorbirea despre «*Dasein*-ul din om» se însoțește aici cu cea despre *metaphysica naturalis*, iar acest lucru este în sine semnificativ: el dă implicit de înțeles că *înțelegerea ființei*, cea la care trimite termenul *Dasein*, nu este o capacitate misterioasă cu care ar fi dotat doar cel ce își pune «întrebarea privitoare la ființă» sau doar vreun „sceptic de serviciu al unei lumi în declin", ci este o înțelegere spontană pe care o deține „de la sine" orice *Dasein* uman. Este vorba despre «noi oamenii» care, «în mod clar, ne raportăm la ființă»[2]. Dar atunci,

[1] GA 3, pp. 226, 234.
[2] *Ibidem*, p. 226.

dacă despre nimic altceva nu este vorba decît despre noi oamenii, de ce este nevoie să fim, așa zicînd, reinventați?

Preferăm să vorbim despre o reinventare a subiectivității dintr-un motiv ce poate fi numit din prima clipă: la Heidegger, despre care am avut deja ocazia să arătăm că se angajează într-o răfuială de proporții cu tradiția filozofică și că însuși miezul metodei lui, cunoscută îndeobște ca fenomenologie, îl reprezintă tocmai *destrucția* (ceea ce înseamnă luarea unei poziții explicite față de tradiție), subiectivitatea nu este doar modificată cu jumătate de măsură, așadar nu este doar *reajustată*, ci este chiar *reinventată*. Căci a vedea omul din perspectiva înțelegerii ființei, ba chiar a socoti că «omul este om pe temeiul *Dasein*-ului din el»[1] reprezintă un pas decisiv în raport cu felul în care ființa omului a fost gîndită tradițional. Două sînt definițiile date omului care au funcționat în interiorul tradiției și de care aceasta a fost dominată. Ele nu sînt determinări „de moment", date de un gînditor sau altul, ci mai curînd două direcții în care a fost în general înțeleasă esența omului[2]:

1. Prima dintre ele este cea greacă, ζῷον λόγον ἔχον, care a făcut carieră mai cu seamă în varianta latină de *animal rationale*. În cuprinsul acestei definiții, omul este văzut ca o „ființă superioară", ca o ființare care ar avea în plus, față de celelalte, încă ceva, o „dotare": anume logos-ul, „rațiunea". Însă obiecția pe care o ridică Heidegger este că omul a fost gîndit în acest caz pornind de la altceva decît de la el însuși, de vreme ce el nu se detașează decît printr-un surplus, printr-o diferență specifică. Rămîne de aceea neclar cum anume este gîndit ζῷον, care funcționează ca „substrat", și la fel de obscur rămîne ce mod de

[1] GA 3, p. 229.

[2] Cf. discuția asupra lor în SZ, pp. 48–49.

a fi îi poate fi atribuit λόγος-ului, care funcționează ca acel „mai mult" ce îi revine omului.

2. Cea de a doua definiție tradițională a omului este livrată de către «antropologia creștin-teologică», mai precis de dogmatica creștină, «despre care nu se poate spune că ar fi transformat vreodată ființa omului într-o problemă ontologică»[1]: în cuprinsul ei, omul este înțeles ca *ens creatum*, ca *ens finitum*, ca ființă creată de Dumnezeu. Esența omului este gîndită pe linia ideii de transcendență, ca ceva care trimite dincolo de sine, omul fiind, iarăși, gîndit «pornind de la altceva decît de la el însuși».

Cele două definiții au făcut posibilă, în ochii lui Heidegger, uitarea ființei omului, în măsura în care, în cuprinsul lor, faptul-de-a-fi ce revine subiectivității este determinat în chip «subînțeles» ca *fapt-de-a-fi-simplă-prezență*. Or, ontologic vorbind, faptul-de-a-fi-simplă-prezență este un mod de a fi ce caracterizează mai curînd lucrurile din lume decît ființa omului, iar pe acesta din urmă nu îl poate caracteriza decît în măsura în care «nu este gîndit pornind de la el însuși». Omul, înțeles ca *Dasein*, este «o regiune fenomenală cu totul aparte. Această ființare nu are niciodată felul de a fi a ceea ce este doar simplă prezență în interiorul lumii»[2].

Vedem prin urmare că „reinventarea" subiectivității pe linia înțelegerii ființei are în primul rînd pretenția de a o gîndi pornind de la ea însăși și nu prin intermediul unei diferențe specifice față de celelalte ființări, caz în care un „rest" din felul în care este înțeleasă ființa lucrurilor din lume ar persista și în înțelegerea ființei omului. Acest „rest" este esențial, căci privește chiar determinarea *modului de a fi*. Dacă e adevărat că problematica subiectivității

[1] SZ, p. 49.
[2] SZ, p. 43.

a intrat întodeauna în prim-plan — cel puțin în gîndirea filozofică — pe linia a ceea ce Aristotel numește «filozofia primă», anume pe linia cercetării cu privire la «ființarea ca ființare», „restul" acesta, care face ca în „definiția" omului să mai persiste modul de a fi al simplei-prezențe, reușește să blocheze total accesul la ființarea în care este *dată* ființa și, astfel, să blocheze accesul la ființa ca atare.

Dar cum este obținută această *perspectivă* asupra subiectivității, în urma căreia definițiile tradiționale și totodată determinările date de un gînditor sau altul subiectului uman să se dovedească a fi făcut o enormă omisiune în ce privește *modul de a fi* al ființării om? Dacă dintru început investigația ontologică s-a realizat pe calea unei determinări a subiectivității, de ce trebuie această subiectivitate „reinventată" ca *Dasein*? Oare faptul că subiectul uman are o înțelegere a lui «a fi» a fost pierdut în așa măsură din vedere încît pînă și «a fi»-ul ce îi revine să fie răstălmăcit și înțeles ca «a-fi-doar-simplă-prezență»? Cum a ajuns Heidegger să tematizeze acest fenomen, cel al *înțelegerii ființei*?

Afecția ființei ca atare: intuiția categorială

Aristotel, cînd sesizează multiplicitatea sensurilor în care este *rostită* ființa, în speță mulțimea de sensuri pe care le poate avea ὄν, nu se întreabă de unde provine distincția dintre un sens sau altul. «Aristotel nu ne oferă în acest loc și nici în altă parte vreo lămurire sau vreo justificare. El nici măcar nu se întreabă cu privire la acest lucru. Distincția făcută în perimetrul lui ὄν stă pur și simplu în fața noastră. Aproape ca și cum am spune că „dintre animale fac parte mamiferele și păsările". [...] De ce se împarte astfel ființarea în aceste două feluri diferite? Ține acest lucru de ființarea însăși? Sau ține de noi, oamenii, care

trebuie să rostim ființarea potrivit acestei dualități? Sau acest lucru nu ține nici de ființarea însăși și nici de noi oamenii? Atunci de ce anume ține?»[1].

Deși legătura dintre problematica lui «a fi» și subiectivitate este prezentă de la bun început în filozofie, totuși tematizarea expresă a *donării* ființei în interiorul subiectivității lipsește. Această tendință de a gîndi separat cele două teme, cea ontologică și cea a subiectivității, a persistat și a ajuns la extrem în Epoca Modernă, cînd *donarea* ființei nu numai că va fi omisă, dar va fi chiar respinsă. Descartes consideră de pildă că faptul-de-a-fi (al «substanței») nu ne «afectează», că pur și simplu nu îl „resimțim" în vreun fel: nu există, prin urmare, o «afecție a ființei ca atare», «a-fi»-ul unui lucru nu este ceva pe care să îl putem percepe[2]. Drept care cu atît mai puțin se pune problema că am avea o *înțelegere* implicită a lui «a fi». Kant, care, în *Critica rațiunii pure*, a deschis, prin dimensiunea *transcendentală* a filozofiei sale, într-un fel nou cercetarea asupra subiectivității, refuză însă, în virtutea presiunii pe care o exercita asupra lui tradiția imediată, la capătul căreia se afla mai cu seamă Descartes, să facă o legătură explicită între subiectivitatea gîndită transcendental și problema ontologică[3]. Așa se face că în *Logica transcendentală* el reproduce

---

[1] GA 33, p. 11; loc deja citat, cf. *supra*, p. 52.

[2] Cf. asupra discuției din SZ, p. 94. Este citată acolo propoziția din *Principia* potrivit căreia substanța nu poate fi percepută pe linia faptului că există: *Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit* [«Totuși substanța nu poate mai întîi să fie percepută pornind doar de la faptul că există, căci singur acest fapt nu ne afectează prin sine»] (Descartes, *Principia* I, n. 52, p. 25 — *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, vol. VIII].

[3] Exact acesta pare a fi motivul pentru care Heidegger, deși recunoaște în Kant cel mai important predecesor al său în investigarea dimensiunii temporalității [ființei], îi reproșează «omisiunea

în coordonatele propriului său limbaj propoziția lui Descartes, spunînd: «Ființa nu este un predicat real»[1]. Faptul-de-a-fi nu poate fi aflat într-un lucru ce ființează ca ceva real, așa cum aflăm în acesta mărimea, forma sau culoarea. «A-fi»-ul nu este *dat* prin percepție.

Însă o «afecție a ființei ca atare» există, susține Heidegger[2]. Într-adevăr, ființa nu este un «predicat real», dacă prin «real» înțelegem «realitatea naturii în sens larg», aceea în care accentul cade pe simpla-prezență a lucrurilor. Despre fiecare lucru pe care îl întîlnim ca simplu-prezent putem spune că «este», dar pe acest «este» nu îl aflăm printre lucruri, ci realitatea lui este de un alt tip. Conceptul de realitate cu care lucrează Kant și pe care îl folosește de asemenea pentru a dovedi existența lui Dumnezeu este acela al «realității obiective»[3]; însă realitatea lui «este» nu cade sub acest concept, în care «obiectiv» nu înseamnă altceva decît «simplu-prezent», în sensul de *obiect al experienței*, al *percepției sensibile*. Experiența prin care sesizăm faptul-de-a-fi este una «originară»[4], iar realitatea lui «a fi» nu este realitatea *obiectivă* (realitatea unui *res*), ci o realitate *categorială*. Categoriile sînt «enunțuri» ce au «o semnificație primordial ontologică» și ele reprezintă acel «logos privilegiat» prin

---

întrebării privitoare la ființa în genere» și, strîns legat de aceasta, [...] a unei «analitici ontologice prealabile a subiectivității subiectului» (SZ, pp. 23–24).

[1] *Critica rațiunii pure* (A 598 / B 626), în capitolul intitulat *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes / Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice privind existența lui Dumnezeu*. Cf. discutarea pe larg a acestei «teze despre ființă a lui Kant» în GA 24, p. 35 și urm. și în studiul *Kants These über das Sein / Teza lui Kant despre ființă*, din GA 9, pp. 445–480.

[2] Cf. cele două locuri din GA 20 (pp. 236, 403) unde are loc confruntarea cu Descartes pe tema «afecției ființei».

[3] Cf. GA 24, p. 49.

[4] GA 20, p. 236.

care este sesizată «ființa unei ființări»[1]. Ele sînt un astfel de logos privilegiat deoarece sînt acel segment al vorbirii noastre ce nu face doar să numească o ființare sau alta (spunînd «piatră», «scaun», «copac»), ci realizează o desemnare prealabilă a ființei, adică sînt o vorbire despre ceea ce nu e «predicat real» în cuprinsul lucrurilor.

Descoperirea domeniului *categorial* a avut loc foarte devreme, o dată cu Aristotel, care oferă cel dintîi tabel al categoriilor. Numai că problema *accesului* la acest domeniu a rămas multă vreme în umbră și abia fenomenologia a pus-o ca atare. În prelegerea despre *Istoria conceptului de timp*[2], Heidegger face o istorie a fenomenologiei de pînă la el (reprezentată de fapt, în măsură covîrșitoare, de Husserl). El prezintă acolo «cele trei descoperiri fundamentale ale fenomenologiei», care sînt strîns legate între ele: *intenționalitatea, intuiția categorială, sensul originar al apriori-ului.* (Cea de-a treia am adus-o deja în discuție atunci cînd am discutat despre «ființa ca apriori»[3].) Intuiția categorială este «descoperirea» făcută de Husserl în cea de a VI-a *Cercetare logică*[4], cercetarea care l-a captivat cel mai mult pe Heidegger. Ce anume este descoperit o dată cu ea?

Nimic altceva decît faptul că «trăirile» și «judecățile» subiectului nu sînt bazate numai pe intuiția sensibilă, ci și pe intuiții care nu sînt «umplute» cu materie sensibilă. Cercetarea întreprinsă de Husserl se mișcă așadar în cîmpul unei *teorii a cunoașterii*, unde se discută, în tradiție

---

[1] SZ, p. 44.

[2] Publicată în *Gesamtausgabe*, din cauza formei fragmentare, cu titlul *Prolegomene la istoria conceptului de timp.* (GA 20)

[3] Cf. *supra*, p. 96 și urm.

[4] Cu titlul *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis / Elemente pentru o elucidare fenomenologică a cunoașterii.* Cf. *Logische Untersuchungen / Cercetări logice*, Husserliana XIX/2, pp. 537–750.

modernă, despre «sursele» ei. Termenul «intuiție» (*Anschauung*) este aici cel mai important, căci intuiția este, pentru Husserl, sursa prin excelență a cunoașterii. Heidegger, redînd discuția din *Cercetarea a VI-a*, o definește astfel: «*Intuiție* înseamnă: simpla sesizare a ceva care e aflat el însuși în chip corporal, așa cum el se arată. Dar mai întîi trebuie spus că prin acest concept nu s-a adjudecat în prealabil că unicul și cel mai originar mod al intuirii ar fi percepția senzorială, nemaiexistînd și alte posibilități ale intuiției, care să privească alte domenii de lucruri și alte conținuturi reice»[1]. Așadar, intuiția nu este neapărat și nu în primul rînd intuiție *sensibilă*, nu constă numai într-o *percepție senzorială*, ci intuit poate fi și altceva decît materia sensibilă. Exemplul de care Husserl se servește pentru a ilustra faptul că intuiția nu este numai una sensibilă este unul foarte simplu: avem în fața ochilor *o foaie albă de hîrtie*[2]. O vedem ca atare și spunem «foaie albă de hîrtie», iar prin aceasta nu exprimăm mai mult decît ceea ce vedem. Căci, fără-ndoială, vedem că foaia este albă. Albul foii este, ca să spunem așa, o calitate a lucrului pe care îl privim, dar, sesizat de către noi, acest «alb» nu mai este doar atît: căci atunci cînd spunem «foaie albă de hîrtie» noi înțelegem prin aceasta «foaia *este* albă». De unde apare acest «este»? Aparține el albului foii? Desigur că nu. Cuvîntul «alb» noi îl înțelegem în sensul de «este alb», și aceasta arată într-un fel că noi avem acces la albul (obiectiv) al foii tocmai prin aceea că înțelegem cuvîntul «alb» în sensul de «este alb». Prin percepția foii albe ne este dat nu numai lucrul ca atare ce a fost perceput (*das Wahrgenommene*), ci și o «stare de lucruri» (*Sachverhalt*), anume aceea că «foaia *este* albă». «Cuvîntelul „este"» (cum îl numesc atît Kant cît și Husserl)

[1] GA 20, p. 64.

[2] *Husserliana* XIX/2, p. 659/ A 602 și urm.

ce apare în enunțul pe care îl facem despre foaia albă de hîrtie, reprezintă un «surplus în semnificație»[1] care nu este de aflat ca «predicat real» (ca să folosim cuvintele lui Kant) în foaia albă de hîrtie. «Ființa nu este pur și simplu ceva care poate fi perceput»[2]. Pînă aici, Husserl nu face decît să reitereze „constatarea" kantiană. Însă pasul următor și cel decisiv este că surprinde fenomenologic un lucru important: actul prin care acest «este» («starea de lucruri») e sesizat nu e un act „indirect", adică, în terminologia lui Husserl, un act al *reflecției*, ci «umplerea» lui se face direct de către un obiect, ceea ce înseamnă că «este»-le (ființa în sens de copulă) stă el însuși ca obiect și oferă astfel o «umplere» actelor prin care se realizează cunoașterea: «Nu *reflecția* asupra judecăților sau asupra umplerii lor stă într-adevăr la originea conceptelor de stare de lucruri (*Sachverhalt*) sau de ființă (în sens de copulă), ci *umplerile înseși ale judecăților;* nu în aceste acte ca obiecte, ci în obiectele acestor acte aflăm fundamentul de abstragere pentru realizarea conceptelor amintite.»[3] Prin urmare, dat fiind că ființa (în sens de copulă) oferă ea însăși actelor o anumită «umplere», conceptul de *intuiție* trebuie extins în așa fel încît nu numai realitatea *obiectivă* a foii albe de hîrtie să intre sub el, ci deopotrivă realitatea *categorială*, cea la care trimite «cuvîntelul „este"». Există așadar nu numai o intuiție sensibilă, ci și o *intuiție a ceva non-senzorial*, precum sesizarea «a fi»-ului implicat în foaia albă de hîrtie, sesizare ce se se realizează chiar o dată cu sesizarea lucrului, adică o dată cu simpla vedere a foii albe. Vederea foii albe este, va spune Heidegger mai tîrziu, o «îndoită vedere»[4]: a sensibilului și a categorialului.

[1] *Ibidem*, p. 660 / A 608.
[2] *Ibidem*, p. 666 / A 610.
[3] *Ibidem*, p. 669 / A 613.
[4] *Vier Seminare*, p. 114.

Extinderea conceptului de intuiție, deci acceptarea faptului că umplerea ei nu o dă numai materia sensibilă, ci și un altceva, a cărui realitate nu este aceea a unui lucru («realitatea unui *res*») reprezintă de fapt recunoașterea implicită a faptului că pe lîngă *realitatea obiectivă* mai există o „altă realitate", de un alt fel, percepută de asemenea de subiect și care ne este și ea *dată*, la fel cum ne este dat un lucru oarecare atunci cînd îl percepem. «Prin denumirea de intuiție categorială, Husserl reușește să gîndească categorialul ca ceva *dat* (*als Gegebenes*)»[1] Or, o donare de acest fel este și *donarea ființei*[2]. În ultimul său seminar, ținut în Zähringen în 1973, Heidegger va arăta cum toată această bătaie de cap pe care i-o provoacă lui Husserl în *Cercetarea a VI-a* «cuvîntelul „este"» a constituit punctul de plecare pentru problematica sa ontologică:

> Pentru a putea pune întrebarea privitoare la sensul ființei în genere trebuia ca ființa să fie *dată*, pentru a-i obține prin întrebare sensul. Isprava lui Husserl a constat chiar în această obiectivare a ființei, ca una ce este prezentă ca fenomen în cuprinsul categoriei. [...] Am avut astfel, în sfîrșit, un teren sub picioare: „ființa" nu este un simplu concept, nu e o pură abstracție care să fi rezultat pe calea vreunei deducții. Însă punctul dincolo de care

---

[1] *Vier Seminare*, p. 113.

[2] «Este»-le, adică ființa în sens de copulă, nu epuizează domeniul categorialului. Și alte elemente pe care le aflăm în enunțurile noastre ne sînt date prin intuiția categorială. Heidegger ilustrează acest lucru în *Prolegomene*, dînd exemplul unui enunț precum «scaunul acesta este galben și tapițat» și analizînd donarea termenilor în felul următor: «Să ne întrebăm acum mai exact, și anume cu privire la fiecare dintre componentele enunțului: pot fi oare legitimate perceptiv în lucru elemente precum „acesta", „este", „și"? Scaunul, faptul că este tapițat și că este galben le pot vedea, însă pe „acesta", pe „este" și pe „și" nu le voi putea nicicînd vedea așa cum văd scaunul. În enunțul complet despre percepție este prezent un *surplus de intențiuni*, a căror legitimare nu poate fi produsă prin simpla percepție a lucrului.» (GA 20, p. 77)

Husserl nu trece este următorul: după ce a obținut, ca să spun așa, ființa ca ceva dat (*als Gegebenes*), el nu se întreabă mai departe. Nu desfășoară întrebarea „ce înseamnă ființă?". (*Vier Seminare*, p. 116)

Vedem cum o teorie a cunoașterii dusă la extrem, așa cum o realizează Husserl, se deschide în cele din urmă către problematica ontologică. Iar dacă Husserl nu a mers mai departe, acest lucru l-a făcut Heidegger, care a citit, dacă putem spune astfel, *Cercetarea a VI-a* cu ochii unui Aristotel, descoperind acolo «terenul» pe care se poate așeza «filozofia primă», vechea preocupare privitoare la «ființarea ca ființare». Epoca «uitării ființei» ia sfîrșit în cea de a VI-a *Cercetare logică* a lui Husserl! Căci dacă această uitare însemna *nesocotirea diferenței ontologice*, a diferenței dintre ființă și ființare, prin tematizarea *intuiției categoriale* chiar teoria cunoașterii se vede pusă în fața necesității de a distinge între mai multe «niveluri» de realitate, neputînd altfel explica „ce se petrece" efectiv cînd percepem, de pildă, o foaie albă de hîrtie, de vreme ce nu numai prin percepția sensibilă cunoaștem lucrul din fața noastră: el nu ne este *dat* numai în chip sensibil, ci donarea lui are un *ingredient categorial*.

Dacă problematica ontologică a implicat-o întotdeauna pe aceea a subiectivității, la Husserl vedem inversul: cercetarea extremă a subiectivității, teoria cunoașterii, trimite la rîndul ei către cercetarea ontologică, din clipa în care ajunge ea însăși să se confrunte cu «a fi»-ul lucrurilor pe care le cunoaștem. Acest «a fi» nu este un lucru, ci, exprimat în limbajul lui Husserl, o «stare de lucruri». Ființa nu «este». Teoria cunoașterii se vede dintr-o dată aruncată în acea «lume pe dos» (*die verkehrte Welt*) a unei «*noi obiectualități*, de o factură cu totul aparte»[1], despre care nu se mai poate spune propriu-zis că «este». Știința care studiază această

[1] GA 20, p. 80.

«lume pe dos» este, spune Heidegger, ontologia[1]. Ea tratează despre această «nouă obiectualitate», despre acele «obiecte» care au un cu totul alt mod de a fi decît lucrurile simplu-prezente în fața noastră. «Lumea pe dos» a ontologiei este, dacă putem spune așa, *o lume de obiecte tautologice*, de *ne-obiecte*: unul dintre ele este, de pildă, *timpul*, care nu «este», ci «se temporalizează»[2]. Lumea, un alt ne-obiect, «lumește» (*es weltet*)[3]. Nici despre «nimic» nu se poate spune, ontologic vorbind, că pur și simplu «nu este», ci că «nimicnicește» (*das Nichts nichtet*)[4]. Limba are și ea un mod de a fi „tautologic", exprimat prin formula (intraductibilă): «*Die Sprache spricht*» («limba vorbește»). Toate aceste binecunoscute formulări ale lui Heidegger nu fac decît un singur lucru: înlocuiesc verbul «a fi» acolo unde el nu poate fi și nu trebuie gîndit ca *fapt-de-a-fi-simplă-prezență*. Căci a gîndi de pildă timpul ca simplă-prezență înseamnă, mai întîi, a-l reduce la dimensiunea «acum»-ului; iar acèst «acum», dat fiind că e unul și același și totuși mereu altul (cum a observat Aristotel) se refuză în cele din urmă conceperii. Toate aceste ne-obiecte nu pot fi gîndite ca fiind, dacă prin «a fi» înțelegem «a-fi-simplă-prezență».

Discursul despre timp și indicarea

«Lumea pe dos» a *non*-simplei-prezențe face ca filozofia ontologică să își pună acut problema felului în care se exprimă. E clar că o astfel de filozofie nu respinge

---

[1] GA 24, pp. 23, 27.

[2] SZ, p. 328: «Temporalitatea nu „este" defel o *ființare*. Ea nu este, ci se *temporalizează*». GA 21, p. 410: «Timpul nu poate fi nicidecum ceva simplu-prezent [...].Timpul nu are felul de a fi a altceva, ci timpul *temporalizează*».

[3] GA 56/57, pp. 71–72.

[4] GA 9, p. 114.

tautologia[1], ba chiar că mizează pe ea în formulările-cheie, „modulînd" astfel multiplicitatea din interiorul lui «a fi» pe măsura fiecărei ființări ce nu e simplu-prezentă. Filozofia nu mai merge acum pe urmele logicii care, în viziunea lui Heidegger, ar fi blocat, prin exigențele sale formale (dictate de o anumită concepție asupra adevărului, ca «proprietate» a enunțului), gîndirea despre ființă. Ea are propria ei logică, o «logică ce filozofează», în care «a spune unul și același lucru» (ταὐτὰ λέγειν) nu înseamnă a nu spune nimic. Dar poate rămîne ea exclusiv tautologică? Poate rezista în această situație-limită a limbajului? E clar că, pentru a putea vorbi despre «lumea pe dos», aceea în care *și timpul* își are locul, are de făcut un compromis, o mediere între intenția sa și posibilitățile naturale de exprimare. Are de întreprins, mai exact spus, o mutație în cîmpul limbajului natural, în așa fel încît acesta să poată exprima și *altceva* decît simpla-prezență.

În prelegerea ce poartă titlul *Logică. Întrebarea privitoare la adevăr* și în care se poate urmări tocmai efortul de a iniția o astfel de «logică ce filozofează»[2], Heidegger prezintă cazul special al enunțurilor cu privire la timp: ele nu sînt «enunțuri mundane» (*weltliche Aussagen*), adică nu se referă la o ființare simplu-prezentă în interiorul lumii, ci sînt «enunțuri categoriale» (*kategoriale Aussagen*)[3]. Cele dintîi numesc în chip «direct» lucrul despre care vorbesc, celelalte fac necesară o «răsturnare în înțelegere» (*Umstellung des Verstehens*) pentru a le surprinde referința: și aceasta

[1] Sensul în care folosim aici termenul nu este cel conotat negativ de logică (ca o judecată vicioasă de tipul «orice om este om»), ci mai degrabă cel pe care retorica l-a înțeles, în mod pozitiv, ca o figură de limbaj, socotind că „a spune de două ori unul și același lucru" este un procedeu legitim de expresie.

[2] Cf. *supra*, nota de la p. 54.

[3] GA 21, p. 410 notă.

fiindcă pun în joc un mijloc anume de a se exprima: *indicarea* (*Anzeige*):

> Toate enunțurile ce au ca obiect ființa *Dasein*-ului, ca și toate propozițiile despre timp din cuprinsul problematicii temporalității [ființei] au, ca propoziții ce sînt rostite, caracterul indicării: ele nu fac decît să indice *Dasein*-ul, în vreme ce, ca propoziții rostite, ele au totuși în vedere în primă instanță ființarea-simplu-prezentă. (GA 21, p. 410)

Indicarea este procedeul prin care un soi de „precauție" fenomenologică este de la bun început activată cînd este vorba de a exprima non-simpla-prezență a unei ființări. Ființarea non-simplu-prezentă, deși numită ca atare, nu este totuși înțeleasă potrivit «tendinței» limbajului natural de a se referi la ceva-simplu-prezent. Într-un enunț precum «timpul este», «acest „este" are semnificația unei puneri categoriale fenomenologice specifice»[1]. Prin procedeul indicării, enunțurile *categoriale* sînt în prealabil dotate, ca să spunem așa, cu o „informație" suplimentară, privitor la modul în care trebuie înțelese, ceea ce înseamnă că ele indică și direcția unei *hermeneutici* a lor, în care natura categorială a referinței să nu fie pierdută din vedere. Indicarea este numită de aceea *indicare hermeneutică*. Un procedeu de compromis și — după cum aflăm — fără „reușită garantată", de vreme ce enunțurile care conțin o astfel de indicare «au totuși în vedere, ca propoziții rostite, în primă instanță ființarea-simplu-prezentă».

Deceniul fenomenologic al filozofiei lui Heidegger este intens dominat de o reflecție asupra «forjării aparatului conceptual filozofic»[2]. În perioada în care «viața factică» stătea în centrul interesului său, preocuparea principală era de a pune la punct un set de concepte care să nu desfigureze fenomenele tematizate. Indicarea apare în această perioadă

---

[1] GA 21, p. 410.

[2] KISIEL, *Der Zeitbegriff beim frühen Heidegger*, p. 192.

sub binecunoscutul nume de *indicare formală* (*formale Anzeige*) și nu pretinde încă, precum în locul deja discutat, să direcționeze în prealabil o hermeneutică a enunțului. Indicarea formală este mai curînd un procedeu de „apărare" față de tendința limbajului natural și de „asigurare preliminară" că un fenomen sau altul ce ține de viața factică, o dată ce se pune problema de a-l reda printr-un concept, nu este văduvit de «caracterul de împlinire» (*Vollzugscharakter*), esențial pentru ceea ce Heidegger, pe urmele lui Dilthey, numește «viață». Chiar dacă scopul urmărit e același — scoaterea conceptelor forjate filozofic de sub „presiunea" limbajului natural, adică rezistența la tendința de înțelegere (*Verstehenstendenz*) manifestată de acesta —, sensul indicării formale e oarecum opus celei hermeneutice, descrise mai sus: prin ea se urmărește ca enunțurile (și implicit conceptele) filozofice să nu indice fenomenele *decît formal*, stăvilindu-le astfel tendința de a *determina dinainte* ceva. Sensul ei era exclusiv *suspendarea* (*in der Schwebe halten*) vreunei determinări cu privire la «caracterul de relație» și cel «de împlinire» al fenomenelor vieții factice[1]. Indicarea formală a fost numită pe bună dreptate «arma metodologică secretă a tînărului Heidegger»[2] și se poate spune fără-ndoială că multe dintre conceptele originale din *Ființă și timp* au fost „vînate" cu ea.

Unul dintre fenomenele cărora indicarea formală este chemată să le ofere „protecție" este *timpul* — sau ceea ce Heidegger numește la acea vreme *domeniul istoric* (*das Historische*)[3]. Cum acționează în acest caz indicarea formală?

---

[1] GA 60, p. 64.

[2] De către Theodore KISIEL: *Die formale Anzeige. Die metodische Geheimwaffe des frühen Heidegger / Indicarea formală. Arma metodologică secretă a tînărului Heidegger*, în: Markus Happel (ed.), *Heidegger — neu gelesen*, Würzburg, 1997, pp. 22–40.

[3] Cf., pentru întreaga discuție ce urmează, § 13 din prelegerea *Einleitung in die Phänomenologie der Religion / Introducere în fenomenologia*

Ce se spune și ce nu se spune despre «domeniul istoric» atunci cînd el face obiectul unui discurs dirijat de un astfel de procedeu? Accentul cade pe ceea ce *nu* se spune: căci, vorbind despre *domeniul istoric*, discursul formal-indicator evită să afirme că «sensul ultim» al cuvîntului «istoric» ar fi acela de «ceea ce se află în timp». La fel, cuvîntul *temporal* (*zeitlich*) este luat, «în chip preliminar, într-un sens cu totul nedeterminat, astfel încît, în această folosire a lui, să nu se știe cîtuși de puțin despre ce fel de timp e vorba». Nedeterminarea sensului cu care sînt folosiți acești termeni face ca ei să «nu prejudicieze» înțelegerea. Căci, de îndată ce un adjectiv precum «temporal» apare într-un discurs, imediat el poate «duce cu gîndul» la un sens determinat al lui: se poate crede, de pildă, că, «în măsura în care orice obiectualitate se constituie în conștiință, ea este temporală, iar prin aceasta a fost deja obținută o schemă de bază a domeniului temporal». Recunoaștem aici, prin faptul că este amintită «constituirea obiectualității în interiorul conștiinței», un sunet husserlian. Or, cu ajutorul indicării formale, Heidegger vrea să obțină, ca să spunem așa, un „sunet nou" al termenului *zeitlich* («temporal»). Dacă indicarea nu ar interveni, atunci termenul, lăsat oarecum în seama semnificației lui precedente, ar fixa deja un «cadru» pentru înțelegerea fenomenului timp, ceea ce ar însemna o «falsificare a problemei timpului». „Sunetul" husserlian din acest termen trebuie așadar „reținut" și chiar blocat prin indicarea formală: altminteri el ar face ca fenomenul să fie prefigurat pornind de la un cadru «teoretic», adică pornind de la o anume teorie, în cazul de față cea husserliană a «constituirii obiectelor în conștiință». Intenția lui Heidegger este cu totul opusă, el vrînd să direcționeze înțelegerea acestui fenomen pornind de la «experiența factică

---

religiei (semestrul de iarnă 1920–1921), paragraf ce poartă titlul: *Die formale Anzeige / Indicarea formală*. (GA 60, p. 62 și urm., mai cu seamă pp. 64–65)

a temporalității» și făcînd cu totul abstracție «de orice conștiință pură și de orice timp pur». Termenul astfel „primenit" prin indicarea formală face loc putinței de a chestiona fenomenul în afara oricărei teorii subînțelese despre conștiință ca una «constituantă»: «Ce anume este în chip originar, în experiența factică, temporalitatea? Ce anume înseamnă, în cîmpul experienței factice, trecut, prezent și viitor? Drumul nostru pleacă de la viața factică, cea pornind de la care este obținut sensul timpului»[1].

Vedem prin urmare că «arma metodologică secretă a tînărului Heidegger» este, în ipostaza de indicare formală, una ce oferă „legitimă apărare" în fața *sensurilor predeterminate* pe care le aduce cu sine orice cuvînt pe cale de a fi folosit filozofic. În definitiv, ea creează putința de a vorbi cu cuvintele obișnuite — care sînt „comune tuturor", de vreme ce servesc comunicării — dîndu-le *un înțeles propriu*. Și se poate afirma că, mai tîrziu, ca indicare hermeneutică, procedeul acesta capătă o miză *ontologică*: el asigură putința de a vorbi despre acea «lume pe dos» a cărei realitate nu este precum aceea a lucrurilor (nu este «realitatea unui *res*»): el face în fond cu putință a vorbi despre om ca *Dasein*, nemaiînțelegînd această ființare pornind de la ființarea din interiorul lumii și aplicîndu-i doar diferența specifică a unei „dotări superioare". Devine astfel cu putință a vorbi despre *înțelegerea ființei* prezentă în *Dasein* și totodată despre timp, ca un fenomen legat intim de aceasta și „experimentat" în interiorul ei.

Timpul și înțelegerea ființei. Schițarea unei problematici

Dasein-ul este așadar subiectivitatea „reinventată" de Heidegger, în măsura în care e privită strict din perspectiva „capacității" sale de a *înțelege* ființa, de a servi drept „loc" al donării ființei. Întreaga analitică a *Dasein*-ului din *Ființă*

[1] GA 60, p. 65.

și timp nu constituie altceva decît «elaborarea înțelegerii ființei»[1]. Ceva mai tîrziu, și anume în cartea despre Kant, Heidegger va numi analitica «o construcție a *Dasein*-ului — asaltul *Dasein*-ului asupra *factum*-ului originar din el»[2], acest «*factum* originar» nefiind altul decît înțelegerea pe care *Dasein*-ul o are despre ființă. Iar dacă toată analitica *Dasein*-ului este realizată pe firul călăuzitor al problemei ființei ca problemă a «legăturii dintre ființă și timp», atunci tocmai „capacitatea" aceasta a *Dasein*-ului de a înțelege ființa, de a fi „afectat" de către ea, reprezintă „locul" în care timpul intră în legătură cu ființa. Acest «*factum* originar», putem spune acum, este chiar «și»-ul din «ființă și timp», prin care acestea nu mai sînt gîndite „metafizic", în strictă opoziție, ci în *legătura* lor:

ființă *și* timp
=
ființă *înțelegerea ființei* timp

Dar care este legătura dintre timp și înțelegerea ființei? Ea, după cum aflăm, «nu e limpede precum lumina zilei»[3]. În definitiv, întreaga parte publicată din *Ființă și timp*, pe parcursul întinselor analize realizate acolo, și care privesc «structurile *Dasein*-ului», în speță «existențialii» — precum grija, starea de aruncare, facticitatea etc. — nu au o altă „finalitate" decît aceea de a pune în lumină legătura aceasta, în speță faptul că «înțelegerea ființei stă într-o legătură originară cu timpul, o legătură care în prima clipă este cu totul obscură și misterioasă»[4]. Efortul de a pune în evidență întreaga suită de „structuri" ale ființării *Dasein* este în fond condus de intenția de a „proba" adevărul propoziției rostite în conferința *Conceptul de timp*, și care la acea

[1] SZ, p. 314.
[2] GA 3, p. 233.
[3] GA 26, p. 179.
[4] *Ibidem*, p. 178.

vreme nu putea funcționa decît ca un slogan: «*Dasein*-ul este timpul». A arăta că așa stau lucrurile înseamnă a arăta că înțelegerea ființei, care este definitorie pentru *Dasein*, poartă chiar ea marca timpului, în speță că temporalitatea este «condiția ontologică de posibilitate a înțelegerii ființei»[1], că este așadar «condiția de posibilitate pentru ca ceva precum ființa (și nu ființarea) să existe»[2].

Dacă, așa cum am arătat în capitolul precedent, conceptul de timp este „conceptul susținător" al tezei temporalității ființei, atunci, la nivelul *Dasein*-ului, fenomenul timp — gîndit în legătura sa cu înțelegerea ființei — se arată a fi tocmai *miza* pe care o are întreaga interpretare dată acestei ființări. «Ca sens al ființei acelei ființări pe care o numim *Dasein* va fi pusă în lumină *temporalitatea*»[3]. Nu întîmplător, un comentator precum Jean Greisch afirmă[4] că «inima secretă» a lucrării *Ființă și timp* o constituie tocmai § 65, care dezvăluie, cum arată și titlul, *Temporalitatea ca sens ontologic al grijii* (despre relația specifică dintre grijă și temporalitate vom avea ocazia să tratăm în amănunt ceva mai jos). Dar, înainte de a arăta cum este determinată de către Heidegger legătura dintre înțelegerea ființei și timp, adică înainte de a oferi o discuție a întregii lucrări *Ființă și timp* din perspectiva temei care ne preocupă, să urmărim, pe scurt, singurul moment din istoria filozofiei care, potrivit lui Heidegger, ar fi prefigurat această problematică.

Critica rațiunii pure «dincolo de orice fațadă»

Așa ascunsă cum este ea «în primă instanță», legătura dintre înțelegerea ființei și timp s-ar fi făcut întrevăzută în *Critica rațiunii pure* a lui Kant ca «legătură dintre timp

[1] GA 24, p. 323.
[2] GA 21, p. 410.
[3] SZ, p. 17.
[4] GREISCH, p. 317.

și „eu gîndesc"». Kant este, pentru Heidegger, «primul și singurul» care, «constrîns fiind de fenomenele însele», ar fi mers «o bună bucată de drum» chiar în direcția «investigării dimensiunii temporalității [ființei]»[1]. Însă acest lucru s-a petrecut într-un loc obscur al *Criticii*, și anume în capitolul despre schematism, pentru care Heidegger, în *Introducerea* la *Ființă și timp*, promite o destrucție pe măsură, ce urma a fi realizată (în partea a II-a a lucrării) «pe firul călăuzitor al problematicii temporalității [ființei]»[2]. Intenția era așadar de a citi *Critica* din perspectiva propriei probleme *ontologice*, cea a legăturii dintre ființă și timp. Disputa de la Davos dintre Heidegger și Cassirer, precum și cartea despre Kant arată de altfel că lectura heideggeriană vede în Kant un *metafizician* și nu un teoretician al cunoașterii (precum Cassirer, în descendența neokantianismului)[3].

Însă dacă această destrucție nu a fost realizată, dat fiind faptul că *Ființă și timp* a rămas o lucrare neterminată, totuși legătura kantiană dintre timp și «eu gîndesc» este discutată pe larg în două prelegeri, ținute înainte și după anul 1927. E vorba mai întîi de prelegerea din semestrul de iarnă 1925–1926, cu titlul *Logică. Întrebarea privitoare la adevăr* (GA 21), unde este realizată o bună parte din acea «istorie a conceptului de timp» pe care prelegerea din semestrul de vară anterior[4] nu mai ajunsese să o realizeze. Cel de-al doilea text provine din semestrul de iarnă 1927–1928 și poartă titlul *Interpretare fenomenologică a Criticii rațiunii pure* (GA 25). În amîndouă aceste prelegeri — pe care le

---

[1] SZ, p. 23.

[2] «Abia după ce problematica temporalității [ființei] va fi fixată vom reuși să aruncăm o lumină în obscuritatea doctrinei schematismului» (SZ, p. 23).

[3] Cf. *Anexele* din GA 3, care constituie dosarul confruntării Heidegger-Cassirer.

[4] *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, publicată în GA 20.

vom discuta aici laolaltă — îl vedem pe Heidegger căutînd asiduu să descopere, pe calea unei destrucții ambițioase, «legătura dintre timp și „eu gîndesc"». Printr-un astfel de efort, Kant urma a fi înțeles «mai bine decît s-a înțeles el însuși pe sine»[1].

După cum știm, în *Estetica transcendentală* Kant determină spațiul și timpul ca «forme ale intuiției pure», care nu au o «realitate absolută»[2], ci sînt «date *a priori*»[3], ceea ce înseamnă că, «în sine, adică în afara subiectului, nu sînt nimic»[4]. Ele sînt «două izvoare ale cunoașterii, din care pot fi extrase *a priori* diferite cunoștințe sintetice», ceea ce înseamnă că «fac posibile propozițiile sintetice *a priori*». E clar că timpului și spațiului nu le este adjudecat dintru început tipul de realitate al simplei-prezențe. Dimpotrivă, e vorba mai curînd de o «idealitate transcendentală a timpului»[5], de vreme ce acesta «nu este un concept empiric»[6]. Însă, determinate astfel, ele sînt puse în legătură numai cu o anumită „latură" a subiectivității văzute transcendental, și anume cu *intuiția*. Ceea ce caută să arate Heidegger, anume că subiectivitatea kantiană este determinată în însăși esența ei de timp — că fenomenul timpului e de găsit în miezul cel mai adînc al subiectivității — nu se poate însă baza doar pe determinarea dată timpului în *Estetica*

---

[1] GA 25, p. 3: «A-l înțelege corect pe Kant înseamnă a-l înțelege mai bine decît s-a înțeles el însuși pe sine. [...] A înțelege corect înseamnă așadar: a ținti exact către ceea ce Kant a vrut să spună, a nu rămîne doar la descrierile pe care el le face, a reveni la fundamentele a ceea ce el are în vedere». Întreg textul *Observațiilor preliminare*, ce deschide acest volum, poate fi citit ca un manifest filozofic, în care destrucția, deși nenumită ca atare, ocupă locul central.

[2] KrV, B 52.

[3] KrV, B 46–47.

[4] KrV, B 52.

[5] *Ibidem*.

[6] KrV, B 46, 47.

transcendentală unde, în plus, el este legat în funcția sa de spațiu. Drept care Heidegger — pentru care întreaga *Critică* este «străbătută de la un cap la altul» de problema timpului, o problema la care Kant ajunge «vrînd-nevrînd»[1], atunci cînd are de făcut pașii decisivi — urmărește determinarea timpului în afara *Esteticii transcendentale* (unde Kant dă dovadă, cum spune undeva Derrida, de o «profundă fidelitate metafizică»): și anume în locurile în care timpul, pe de o parte, „scapă" din cuplarea cu spațiul iar, pe de altă parte, unde este scos de către Kant din sfera intuiției, ajungînd să capete și altă funcție decît aceea de formă a intuiției pure. De altfel, o *preeminență a timpului față de spațiu* se face simțită deja din cuprinsul *Esteticii transcendentale*, unde acesta este determinat ca o «condiție formală *a priori* a tuturor fenomenelor», în vreme ce funcția *a priori* a spațiului este restrînsă la «fenomenele exterioare»[2]. Timpul se vădește a avea în cuprinsul *Criticii* un *caracter dublu*: el este, pe de o parte, formă a intuiției, la fel precum spațiul, dar pe de altă parte «*aparține* eu-lui, *sinelui nostru într-un sens mai originar*»[3]: și anume ca *afecție originară de sine* (*Selbstaffektion*): el stă totodată *dincoace* de intuiție, afectînd direct sinele și nefiind doar — potrivit celuilalt caracter al său — o formă a intuiției, adică o condiție formală ca sinele să fie afectat de altceva decît el însuși. Încercarea pe care Heidegger o face de a dezvălui timpul ca «afecție originară de sine» se bazează în principal pe preeminența deja remarcată a timpului față de spațiu. Dar interpretarea pe care o face *Criticii* cu intenția de a arăta rolul central pe care îl deține timpul în sfera subiectivității nu se oprește aici. El caută să arate că timpul stă, așa zicînd, chiar în miezul actului de cunoaștere, așa

[1] GA 21, p. 270.
[2] KrV, B 50.
[3] GA 25, p. 150.

cum îl determină pe acesta Kant. Căci cunoașterea are, la Kant, «două surse»: sensibilitatea și intelectul[1], iar această determinare a ei, supusă de Heidegger destrucției, e socotită «pur și simplu dogmatică»[2] și avînd în spatele ei o tradiție filozofică ce începe cu Aristotel, o tradiție care a distins întotdeauna între αἴσθησις și νόησις, între două „paliere" greu de unificat, de unde întreaga discuție modernă despre sursele cunoașterii, în care accentul cădea de fiecare dată pe unul sau altul dintre aceste două „paliere". Kant pleacă de la această disociere făcută de tradiție, fără să încerce de la bun început să gîndească ceea ce Heidegger numește «o coerență originară a *Dasein*-ului însuși» și, pentru a explica actul cunoașterii, este nevoit să tematizeze relația dintre cele două, lucru care conduce la dificultăți. Căci funcțiile acestora două, fiind gîndite atît de diferit, au nevoie de o mediere, pe care Kant este «constrîns» să o facă. De aceea el introduce, tocmai cu acest rol de mediere, fenomenul *capacității imaginative* (*Einbildungskraft*), pe care nu reușește însă, în viziunea lui Heidegger, să îl determine pînă la capăt atît în conținutul său efectiv cît și în relația sa cu sensibilitatea și cu intelectul. Medierea intervine oarecum tardiv, de vreme ce ar fi trebuit de la început gîndită înrădăcinarea lor într-un fenomen unic. Capacitatea imaginativă, chiar dacă medierea ce-i revine e dificil de realizat, ocupă în orice caz o poziție centrală: «sinteza imaginativă a imaginației transcendentale» — adică tocmai *medierea* între sensibilitate și intelect — este pentru Kant o funcție a sufletului «fără de care nicicînd n-am putea avea vreo cunoaștere»[3]. Or, prin interpretarea pe care o face *Criticii*, Heidegger arată că sinteza aceasta este «în ea însăși legată de timp» și că lucrul nespus dar

[1] Cf. KrV, B 29.
[2] GA 21, p. 282.
[3] KrV, B, 103, A 78.

gîndit de Kant este acesta: «*capacitatea imaginativă* este posibilă doar ca una legată de timp. Ea *însăși este timpul* — în sensul acelui timp originar pe care noi îl numim *temporalitate*»[1]. Prin urmare, timpul este situat prin această interpretare în centrul subiectivității gîndite transcendental, iar binecunoscuta întrebare kantiană, în jurul căreia gravitează întreaga investigație și care reprezintă «adevărata sarcină a rațiunii pure»[2] — «Cum sînt posibile judecățile sintetice *a priori*?» — este reformulată de Heidegger în termenii următori:

> Cum este posibilă o unificare originară și apriorică a timpului ca intuiție pură și a lui „eu gîndesc", înțeles ca intelect pur? Cum pot timpul și „eu gîndesc", care sînt ambele determinări ale subiectivității, să se unifice ele însele în aceasta? Întrebat și mai radical: cum *este* această subiectivitate însăși în constituția sa fundamentală, de vreme ce în interiorul ei se pot unifica ceva precum timpul și „eu gîndesc"?
>
> Aceasta este, dincolo de orice fațadă, problema gol-goluță a *Criticii*. (GA 25, p. 162)

Dar care este, în definitiv, „cîștigul" destrucției prezentate aici, dacă e adevărat că orice destrucție fenomenologică are în mod fundamental o «intenție pozitivă»[3]? Oare Heidegger nu face, în toate aceste dezvoltări, decît să caute un predecesor al propriei problematici? Dacă ne gîndim la *Ființă și timp* și la destul de puținele locuri în care Kant e „fructificat" explicit în această direcție, nu vom putea vedea în ce constă „cîștigul" pe care îl aduce cu sine faptul că și el acordă o privilegiere deosebită fenomenului timp în interiorul subiectivității. Însă prezența lui Kant în *Ființă și timp* este mult mai intensă, chiar dacă nu devine vizibilă prin citate și prin referirea directă la el.

---

[1] GA 25, p. 342.

[2] KrV, B 19 și urm., *Prolegomena*, § 5.

[3] SZ, p. 23.

Trebuie avut în vedere un lucru important: lectura heideggeriană a *Criticii* este una care „fructifică" teoria kantiană a cunoașterii pentru cercetarea ontologică. Problema cunoașterii devine astfel «*problema fundamentală a cunoașterii ontologice*», iar ceea ce la Kant este numit «adevărul transcendental al cunoștințelor sintetice», la Heidegger devine «adevăr ontologic»[1]. Heidegger socotește că ceea ce Kant are în vedere prin termenul de «filozofie transcendentală» nu este altceva decît conținutul termenului de «ontologie»[2]:

> Cunoaștere transcendentală este aceea care investighează posibilitatea înțelegerii ființei, înțelegerea pre-ontologică a ființei, iar această investigație este sarcina ontologiei. *Cunoașterea transcendentală este cunoaștere ontologică.* (GA 25, p. 186)

Kant este văzut, așa cum am spus deja, ca un *metafizician*, adică pe linia contribuției sale la degajarea unei problematici ontologice. Iar cuplarea pe care o face Heidegger între «transcendental» și «ontologic» este plină de consecințe: o dată cu ea, tot drumul parcurs de Kant în cercetarea subiectivității transcendentale este folosit pentru o înțelegere a ei pe linie ontologică, anume pentru înțelegerea ei ca *Dasein*, ca «ființare ce înțelege ființa». Iar adevăratul „cîștig" privește, credem, tocmai înțelegerea *timpului*. Căci filozofia transcendentală a lui Kant înțelege acest fenomen în funcția lui *posibilizatoare*, ca unul care, departe de a avea realitatea unui lucru simplu-prezent în interiorul lumii, *face posibil* altceva. El face, la Kant, posibilă cunoașterea, și anume prin sinteza imaginativă a imaginației transcendentale. Îndrăznim să spunem că tocmai *forța de posibilizare* a fenomenului timp este lucrul pe care Heidegger îl preia cu adevărat de la Kant prin lectura ontologică a *Criticii*. Conceptul de

---

[1] GA 25, p. 194.

[2] *Ibidem*.

timp pe care îl elaborează analitica *Dasein*-ului din *Ființă și timp* este acela de *temporalitate originară*: el are în vedere un „timp" ce are prin excelență funcție de *posibilizare* și toate analizele dedicate acestui fenomen îl urmăresc — după cum vom avea ocazia să arătăm — tocmai în ce privește felul în care el *face posibile* structurile și comportamentele *Dasein*-ului. De altfel, în determinarea temporalității la Heidegger va persista întotdeauna „sunetul" kantian al posibilizării: «Condiția ontologică de posibilitate a înțelegerii ființei este temporalitatea».[1] Într-adevăr, Heidegger pare să fi învățat din filozofia transcendentală, cel puțin în ce privește fenomenul timpului, deci pînă la urmă în ce privește *Dasein*-ul însuși, faptul că «mai presus decît realitatea stă posibilitatea»[2].

Forța de posibilizare a fenomenului timpului reprezintă de fapt trăsătura cea mai importantă a acelui „*alt* concept de timp" de elaborarea căruia depinde, cum am arătat în încheierea capitolului precedent, ieșirea din tensiunea internă a metafizicii, din «cercul ontocronic» în care determinarea ființei pornind de la timp și a timpului din perspectiva ființei a blocat gîndirea unei noi *relații* între ele. O relație care să nu mai fie de strictă opoziție (precum în cazul opozițiilor tradiționale, «ființă și devenire», «ființă și neființă»), ci de «apartenență intimă» (*Zusammengehörigkeit*), în așa fel încît prin „detensionarea" relației metafizic-tradiționale dintre ființă și timp, ființa, pe de o parte, să nu mai fie înțeleasă pornind doar de la un anumit moment temporal — *prezentul* —, iar timpul, pe de altă parte, să-și obțină «adevărata lui relevanță ontologică posibilă»[3]. Într-adevăr, nimic altceva decît «și»-ul din formula «ființă și timp» reprezintă «lucrul ce trebuie gîndit» (*das zu Denkende*):

---

[1] GA 24, p. 323; loc deja citat.
[2] SZ, p. 38.
[3] Cf. SZ, p. 18.

Nu ne întrebăm doar cu privire la ființa singură, nici doar cu privire la timp. De asemenea, nu ne întrebăm atît privitor la ființă cît și privitor la timp, ci întrebarea noastră vizează *apartenența lor intimă* și ceea ce ia naștere din ea. (GA 31, p. 118)

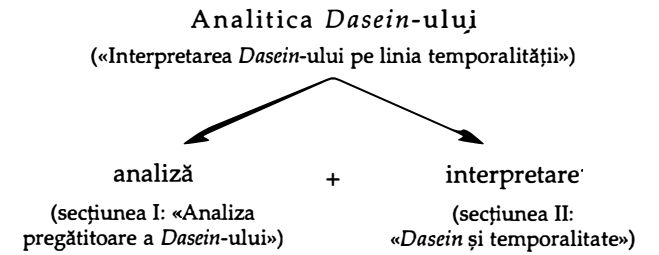
Povestea *Dasein*-ului în două acte. Analiză și interpretare

Titlul primei părți din lucrarea *Ființă și timp* sună astfel: *Interpretarea Dasein-ului pe linia temporalității și explicarea timpului ca orizont transcendental al întrebării privitoare la ființă*. Conjuncția «și» are, la fel ca în titlul însuși al lucrării, o semnificație importantă: ea delimitează doi pași distincți: primul, adică «interpretarea *Dasein*-ului pe linia temporalității» se acoperă cu cele două secțiuni publicate ale lucrării. Al doilea, respectiv «explicarea timpului ca orizont transcendental al întrebării privitoare la ființă», se acoperă cu cea de a treia secțiune, socotită ca «decisivă» din moment ce urma tocmai ea să arate legătura dintre ființă și timp, în speță că ființa este înțeleasă din orizontul timpului. Faptul că orizontul din care e înțeleasă ființa este numit «transcendental» arată, în plus, că tratarea din secțiunea a treia urma să se miște tot în planul *Dasein*-ului, în planul subiectivității gîndite, în descendență kantiană, ca subiectivitate transcendentală.

Dezvoltările din capitolul de față se vor limita să trateze despre cele două secțiuni, singurele ce au fost publicate. Ce anume le distinge și care este întregul pe care ele îl formează? Din titlul citat mai sus aflăm că, luate împreună, ele au ca scop «interpretarea *Dasein*-ului pe linia temporalității». Termenul «interpretare», care apare aici, trebuie chestionat mai îndeaproape, și aceasta deoarece, în *Introducere*, întreaga tratare a problematicii legate de *Dasein* este pusă sub titlul de «analitică a *Dasein*-ului». Să înțelegem

de aici că analitica *Dasein*-ului este în fond o interpretare? Nu sînt acești doi termeni de neîmpăcat? Ce înseamnă «analitică»?

În lămurirea „ordinii interne" a lucrării ne poate orienta pentru început o distincție terminologică destul de ușor de trecut cu vederea și care pare în fond neimportantă, motiv pentru care nici nu s-a bucurat de o atenție specială, după știința noastră, printre majoritatea comentatorilor: aceea dintre «analitică» (*Analytik*) și «analiză» (*Analyse*). Cei doi termeni nu înseamnă cîtuși de puțin același lucru: «Analitica *Dasein*-ului» denumește *întregul* discurs despre *Dasein*, unul preliminar în raport cu discursul despre «sensul ființei în genere». Termenul «analiză», în schimb, nu este atît de înglobant, ci el numește doar «analiza fundamentală pregătitoare a *Dasein*-ului» (care are loc în secțiunea I). Analiza are rolul de a pregăti «interpretarea» *Dasein*-ului ca temporalitate (care are loc în secțiunea a II-a, cu titlul *Dasein și temporalitate*). Primul paragraf din această secțiune (§ 45. *Rezultatul analizei fundamentale pregătitoare a Dasein-ului și sarcina unei interpretări existențiale originare a acestei ființări*) este cel care face legătura între analiza pregătitoare deja realizată și interpretarea care urmează. *Analiza* pregătitoare și *interpretarea* alcătuiesc astfel laolaltă *analitica*:



Toate aceste lămuriri la nivelul a ceea ce am putea numi o „terminologie a etichetelor", care merg pînă la a sublinia

diferența dintre «analitică» și «analiză» nu sînt însă lipsite de importanță pentru cercetarea de față. Ele ne introduc în interiorul unei „sistematici" ce nu este, totuși, aceea a unui sistem filozofic în tradiția idealismului german, al cărui reprezentant extrem în această privință este Hegel. Dimpotrivă. Nimic nu îi repugnă mai mult unui Heidegger, ca gînditor ieșit din școala fenomenologică, decît construcția unui «sistem impunător» care să devină în cele din urmă coercitiv în raport cu fenomenele. Căci filozofia „de sistem", spune el, practică adesea «o prematură siluire a fenomenelor». Admirația față de Kant, care, «ajungînd la limitele cercetării sale, preferă să lase problemele așa cum sînt, ceea ce reprezintă un cîștig mult mai mare pentru cercetarea ulterioară decît a organiza lucruri înțelese pe jumătate în sisteme impunătoare»[1], este dublată de o idiosincrazie evidentă resimțită față de Hegel, cel care rămîne adesea, și mai cu seamă atunci cînd este vorba de a gîndi timpul, prins «în cămașa de forță a sistemului său»[2].

Diferența dintre «analitică», «analiză» și «interpretare», ca demersuri separate din *Ființă și timp*, ne aduce în fața ochilor *articularea internă a discursului despre Dasein* și în cele din urmă ne descoperă „compoziția" conceptului de timp dezvoltat aici. Prima secțiune este, de pildă, una în care *Dasein*-ul nu pare a avea înscrisă în ființa sa dimensiunea timpului. Obiectul ei ca *analiză pregătitoare* este de a prezenta structurile *Dasein*-ului, așa cum se înfățișează ele privirii fenomenologice. Elementul integrator al acestor structuri îl reprezintă *grija* (cf. § 41. *Ființa Dasein-ului ca grijă*). Abia după ce a fost obținut întregul structurilor, adică *integralitatea grijii*, abia în acel moment intervine — o dată cu secțiunea a II-a — *interpretarea Dasein*-ului și abia atunci

[1] Cf. GA 21, p. 201.
[2] GA 21, p. 262.

intră în joc fenomenul timp, ca fenomen care nu face propriu-zis obiectul unei analize, ci servește unei interpretări a structurilor *Dasein*-ului, cele obținute în cuprinsul «analizei pregătitoare». Iar cum toate structurile acestea culminează cu *grija*, atunci interpretarea nu are altceva de făcut decît să demonstreze că «sensul ei ontologic» este tocmai temporalitatea. (Cf. § 65. *Temporalitatea ca sens ontologic al grijii*)

Diferența dintre cele două secțiuni, respectiv dintre analiză și interpretare, este esențială dacă vrem să înțelegem în ce fel este tratat *Dasein*-ul atunci cînd intenția este de a arăta că acesta «este timp»: temporalitatea, cea la care se ajunge în cele din urmă, nu este nicidecum presupusă, ci *Dasein*-ul este analizat mai întîi într-o anumită «neutralitate»[1] față de ea, adică fără a fi luată o „decizie" asupra ființei sale. *Dasein*-ul este văzut ca fenomen (conform cu definiția dată fenomenului în § 7), așa cum este el dat «în primă instanță și cel mai adesea», adică în *cotidianitatea* sa.

> Nu avem voie să recurgem, în privința acestei ființări, la o construcție dogmatică, aplicîndu-i indiferent ce idee despre ființă și realitate, oricît de „subînțeleasă" ar fi ea, la fel cum nu putem să impunem *Dasein*-ului, fără o considerare ontologică prealabilă, vreuna dintre „categoriile" prefigurate într-o asemenea idee. Dimpotrivă, modul de acces și de explicare trebuie să fie ales în așa fel încît această ființare să se poată arăta în ea însăși și în speță acest mod trebuie să arate ființarea în ceea ce este ea *în primă instanță și cel mai adesea*, adică în *cotidianitatea* ei medie. (SZ, p. 16)

Analiza este prin urmare o „apropiere" de *Dasein*, de ființarea care înțelege ființa, la nivelul cel mai nemijlocit la care ea ne este dată, și anume în „viața de zi cu zi", în *cotidianitatea* sa. Numai că accesul la *Dasein* este îngreunat

[1] Cf., asupra numitei «neutralități» a termenului *Dasein*, dezvoltările din GA 26, p. 171 și urm.

de următorul fapt: ființarea aceasta sîntem chiar «noi înșine», adică sîntem *ontic* identificați cu ea, ceea ce face ca un discurs *ontologic* în privința ei să întîmpine dificultăți specifice: «Ontic vorbind, *Dasein*-ul își este sieși „cel mai aproape", ontologic își este cel mai departe, pre-ontologic însă nu își este străin»[1]. Sau: «Ceea ce ontic ne este cel mai aproape și bine cunoscut reprezintă, ontologic vorbind, departele maxim, necunoscutul, cel care, în semnificația sa ontologică, este permanent scăpat din vedere»[2]. Cum poate fi depășită această dificultate, cu alte cuvinte cum poate fi obținut fundamentul *ontic* al *ontologiei*? Cotidianitatea, care este teritoriul asupra căruia se aplică analiza, nu este doar un simplu „aspect" pe care îl oferă ființarea numită *Dasein* și pe care, privindu-l, să nu putem părăsi un strat „de suprafață". Constatarea fenomenologică cu care se deschide analitica *Dasein*-ului este că «în ea rezidă *a priori* structura existențialității», care este, așa zicînd, una „de adîncime". Structurile *Dasein*-ului devin așadar vizibile *chiar la nivelul cotidianității*. Analiza pornește așadar de la un nivel „de suprafață", însă este condusă de ideea că prin cercetarea suprafeței poate pătrunde structurile de adîncime. *Dasein*-ul ca fenomen, așa cum este dat ontic în primă instanță, este unul impur, structurile lui nu sînt transparente, însă esențială este constatarea că „impuritatea" pe care o conține donarea sa curentă, cotidianitatea medie, reprezintă un „simptom" al structurilor de profunzime. Dar care sînt acestea și care este în definitiv rezultatul analizei ontologice pregătitoare din secțiunea întîi? Ce se lasă întrevăzut din ființa *Dasein*-ului atunci cînd ființarea aceasta este văzută și analizată așa cum este ea «în primă instanță și cel mai adesea»?

[1] SZ, p. 16.
[2] SZ, p. 43.

Structurile *Dasein*-ului ca existențiali

Vom prezenta acum conținutul secțiunii întîi din *Ființă și timp*, îndreptîndu-ne atenția mai mult către „rezultatele" analizei pregătitoare a *Dasein*-ului decît asupra parcursului ei, urmînd ca secțiunea a doua, cea în care *Dasein*-ul este *interpretat* ca temporalitate, să intre în atenția noastră pornind de la funcția pe care o are „experiența" timpului în interpretarea *Dasein*-ului.

Analiza pregătitoare, care își asigură «modul de acces adecvat» la ființarea *Dasein* prin aceea că o urmărește în *cotidianitatea* sa, nu face — după cum aflăm — decît «să degajeze ființa acestei ființări, fără să interpreteze sensul ei»[1]. Orice interpretare, adică orice determinare a *sensului* pe care îl are ființa *Dasein*-ului este pentru început *reținută*, pentru a face loc *analizei*. Întreaga analiză se realizează așadar ca *indicare formală*, în sensul precizat mai devreme.

Ce înseamnă «a degaja ființa unei ființări»? Înseamnă a o surprinde printr-un discurs, prin acel «logos privilegiat» care sînt categoriile. Numai că, în cazul acelei «regiuni fenomenale aparte» care este *Dasein*-ul, și care se distinge prin aceea că are ca determinație înțelegerea ființei, faptul-de-a-fi ce îi este propriu se cere exprimat prin alte categorii decît ființa celorlalte lucruri. *„Reinventarea" subiectivității înseamnă totodată o reinventare a categoriilor cu ajutorul cărora este concepută*. Tocmai de aceea, Heidegger face de la bun început o «distincție meta-categorială»[2], prin care fixează caracterele ființei *Dasein*-ului ca *existențiali*, deosebindu-le de *categorii*, adică de «determinările de ființă ale acelei ființări ce nu e de ordinul *Dasein*-ului»[3]. *Dasein*-ul nu mai

---

[1] SZ, p. 17.

[2] Daniel O. DAHLSTROM, *Das Logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*, Passagen Verlag, Wien, 1994, p. 165 și urm.

[3] Cf. SZ, p. 44.

este privit doar ca un „mai mult" în raport cu celelalte ființări — fiind astfel gîndit pornind de la ceea ce nu este el însuși —, ci ca o ființare radical deosebită de acestea. «Esența» *Dasein*-ului este *existența* și, ca urmare a acestui lucru, toate structurile prin care este degajată ființa *Dasein*-ului sînt numite «existențiali». Termenul «existență» nu mai are de astă dată sensul tradițional al lui *existentia*, a cărui traducere se face acum prin *fapt-de-a-fi-simplă-prezență*. A exista nu mai înseamnă așadar „a fi pur și simplu", în loc de a nu fi, ci: *Dasein*-ul «are-de-a-fi». Altfel spus, ființarea aceasta «are ca *miză* propria ei ființă». Acest lucru vrea să spună, într-o primă instanță, că ființarea *Dasein* este una permanent neîncheiată, al cărei «a fi» se află în plină „desfășurare", neputînd fi surprins precum «a fi»-ul unui lucru din interiorul lumii, despre care putem spune pur și simplu că este sau că nu este, dar nicidecum că «are-de-a-fi». *Departe de a fi doar un „mai mult" în raport cu celelalte ființări, Dasein-ul — prin faptul că „există" — este un „mai mult" în raport cu sine însuși.*

> *Dasein*-ul este constant „mai mult" decît el este de fapt. [...] El *este*, existențial vorbind, ceea ce, în putința sa de a fi el *încă nu* este. (SZ, p. 145).

Perspectiva din care este privit *Dasein*-ul (ca subiectivitate „reinventată" pornind de la problema ființei) este, după cum am spus deja, „capacitatea" de a înțelege ființa. De aceea, «analiza pregătitoare» operează, pe tot parcursul ei, o tot mai strictă selecție a fenomenelor din *Dasein*, în sensul că se concentrează din ce în ce mai mult asupra «*acelor* fenomene care se află în cea mai strînsă corelație cu întrebarea privitoare la ființă»[1]. Dar aici trebuie ținut seama de următorul lucru: înțelegerea ființei este totodată — sau, mai exact spus, *în primul rînd* — o înțelegere

[1] SZ, p. 183.

a ființei *proprii. A înțelege sensul lui «a fi» înseamnă în primă instanță a înțelege sensul enunțului «eu sînt»*. Determinarea *Dasein*-ului ca «existență» are în vedere tocmai acest „caz particular" al înțelegerii ființei: raportarea la ființa proprie, înțeleasă în acel „mai mult" al ei, în caracterul ei „nedefinitiv". Întreaga lucrare *Ființă și timp* stă, în această privință, sub o anumită ambiguitate: căci *Dasein*-ul, pe de o parte, este introdus în cîmpul problematicii ontologice pe baza înțelegerii pe care el o are despre ființă, însă tratarea are în vedere *în primul rînd* „cazul particular" care este înțelegerea ființei *proprii*[1]. Determinarea ca *existență* are prin urmare strictă referire la faptul că ființarea aceasta își înțelege ființa *proprie*. Iar dacă intenția lui Heidegger este de a arăta că înțelegerea ființei *în genere* este făcută posibilă de timp, atunci, de îndată ce fenomenul înțelegerii ființei va fi urmărit cu deosebire pe linia înțelegerii ființei proprii, sarcina primă a cercetării este de a arăta că *pe sine însuși Dasein*-ul se înțelege pornind de la timp.

Deși centrată pe înțelegerea ființei proprii, analiza are totuși în vedere și celelalte „paliere" ale înțelegerii ființei: anume înțelegerea ființei celorlalți (a «*Dasein*-ului celorlalți») și a ființei lucrurilor din lume. Acest din urmă „palier" pare să aibă o anumită greutate în sfera *Dasein*-ului, așa cum este acesta «în primă instanță și cel mai adesea». Prin tematizarea fenomenului *căderii*, Heidegger încearcă să surprindă felul în care înțelegerea ființei proprii (ba chiar și înțelegerea «*Dasein*-ului celorlalți») este, așa zicînd, „contaminată" de înțelegerea ființei lucrurilor din lume. Analiza atestă în *Dasein* tendința constantă de a se înțelege pe sine pornind *nu* de la el însuși, ci pornind de la lucruri[2].

[1] Cf. SZ, p. 12, unde «determinația» înțelegerii ființei este asimilată înțelegerii ființei proprii. Cf. de asemenea, discutarea acestui loc la GRONDIN, *Le tournant...*, p. 51.

[2] Cf. SZ, p. 15.

Iar atunci, faptul că *Dasein*-ul este determinat prin existență, în speță că își înțelege ființa proprie, capătă un „dublu aspect": existența este fie *autentică* (atunci cînd înțelegerea ființei proprii se realizează pornind de la *Dasein*-ul însuși, cu specificitatea sa categorială), fie *neautentică* (atunci cînd înțelegerea ființei proprii este „contaminată" de înțelegerea ființei lucrurilor din lume).

Faptul-de-a-fi-în-lume ca determinare prealabilă a unei unități fenomenale în Dasein

Toate structurile *Dasein*-ului, înțelese pornind de la ideea de existență, sînt tratate în cuprinsul analizei pregătitoare pe fundalul determinării acestei ființări ca *fapt-de-a-fi-în-lume*. Acesta este, după cum aflăm, «constituția fundamentală a *Dasein*-ului» și un «fenomen *unitar*», care «nu exclude o varietate de momente constitutive»[1]. El, dimpotrivă, face posibilă analiza tuturor structurilor pe baza unei unități determinate *în prealabil*, pusă de la început la baza analizei și *regăsită* apoi, laolaltă cu toate structurile ce au fost scoase la iveală, în existențialul integrator *grijă*. Să ne amintim că, în interpretarea pe care o face *Criticii rațiunii pure*, Heidegger consideră că dificultatea de a afla o mediere între intelect și sensibilitate își are sursa în faptul că nu a fost determinată de la bun început «o coerență originară a *Dasein*-ului însuși»[2], adică o unitate care să servească drept *punct de plecare* și care să facă posibilă o cercetare în care unitatea dintre facultăți să nu fie pierdută nici o clipă din vedere. Tocmai acest rol — anume de «a determina în prealabil ființa *Dasein*-ului în chip satisfăcător ontologic»[3] — îl joacă faptul-de-a-fi-în-lume.

[1] SZ, p. 53.
[2] Cf. *supra*, p. 157.
[3] SZ, p. 58.

Acesta este, ca «determinare prealabilă», „mai mult" decît un simplu fenomen: este un «orizont fenomenal»[1], adică o circumscriere prealabilă a fenomenelor din cuprinsul *Dasein*-ului. Iar dacă întreaga analitică a *Dasein*-ului are ca scop demonstrarea faptului că sensul ființei acestei ființări este *temporalitatea*, atunci determinarea *Dasein*-ului de la bun început ca fapt-de-a-fi-în-lume, reprezintă o condiție ca ființa *Dasein*-ului să poată fi interpretată din perspectiva unui *unic* fenomen, cel al temporalității. Faptul-de-a-fi-în-lume, ca unitate *prealabilă* pusă la baza evidențierii existențialilor, constituie în acest sens cea dintîi prefigurare a temporalității *Dasein*-ului.

Numai că acest «fenomen unitar» nu face doar să asigure o unitate prealabilă în interiorul căreia va fi realizată analiza, ci o pre-determină într-o anumită privință: subiectivitatea concepută ca *Dasein* este determinată — o dată cu faptul-de-a-fi-în-lume — într-un fel diferit de cum o făcea tradiția filozofică. Este *o subiectivitate dincolo de subiect*, în sensul că încetează să mai fie presupusă — precum în teoria modernă a cunoașterii — existența unui *subiect* mai întîi închis în sine care, pentru a cunoaște, trebuie «să iasă în afara sa» către un *obiect*. Căci a gîndi subiectivitatea pe linia relației dintre subiect–obiect înseamnă, pentru Heidegger, a accepta ca punct de plecare «o presupoziție absolut fatală»[2], care împiedică în cele din urmă tematizarea *ontologică* a subiectivității: presupoziția aceasta își are sorgintea în teoria modernă a cunoașterii, unde subiectivitatea este gîndită pornind de la felul în care se comportă «subiectul cunoscător».

Determinarea subiectivității ca fapt-de-a-fi-în-lume aduce cu sine o schimbare de accent esențială: *Dasein*-ul,

[1] SZ, p. 334.
[2] SZ, p. 59.

văzut din perspectiva faptului că deține o înțelegere a ființei — nu numai a ființei sale, ci și a ființării care nu este el însuși, a ființării «din lume» — nu mai apare fenomenal ca despărțit de «lumea exterioară», ci lumea devine, dimpotrivă, «o caracteristică a *Dasein*-ului însuși»[1]. Relația *Dasein-ului* cu ceea ce nu este el însuși nu mai este concepută ca o «ieșire în afară» a subiectului cunoscător, ci este determinată ca *întîlnire* (*Begegnen*) care are loc întotdeauna *înlăuntrul unei lumi*[2].

Consecințele acestui punct de plecare pe care și-l ia analiza sînt enorme. O bună parte din secțiunea întîi reprezintă după cum știm, pe lîngă analiza propriu-zisă a structurilor *Dasein*-ului, o destrucție a interpretării lumii la Descartes, la care — prin faptul că acesta determină ființa lucrurilor din lume (*res extensa*) ca *extensio* („întindere») — se poate constata o «totală pierdere din vedere a fenomenului lumii»[3]. Toate structurile scoase fenomenologic la iveală poartă amprenta inițială a «faptului-de-a-fi-în-lume». Direcția în care faptul-de-a-fi-în-lume pre-determină analiza este tocmai aceasta: structurile existenței nu mai sînt analizate ca aparținînd unui «subiect izolat» de exteriorul său, ci unui subiect care este deja «în-afară», «în lume», de vreme ce «lumea» încetează să mai fie gîndită în termeni de exterioritate, devenind un apriori al subiectivității[4].

În definitiv, toți existențialii *Dasein*-ului sînt analizați — pe firul călăuzitor al ideii de existență — ca moduri de

---

[1] SZ, p. 64: «„Lumea", ontologic vorbind, nu este o determinare a acelei ființări care în mod esențial *nu* este *Dasein*-ul, ci o caracteristică a *Dasein*-ului însuși.»

[2] Cf. SZ, p. 57.

[3] SZ, p. 89. Cf. §§ 19–21, precum și destrucția similară din GA 20, § 22, pp. 231–251.

[4] Cf. SZ, pp. 65, 110.

a fi «în-afara-sa» ale acestei ființări, drept care existențialul integrator numit *grijă* va cuprinde în structura sa formală „direcțiile" în care ființa *Dasein*-ului se află «în-afară»:

> Integralitatea formal-existențială a întregului structural ontologic al *Dasein*-ului trebuie de aceea să fie concepută ca având următoarea structură: ființa *Dasein*-ului înseamnă: fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în(lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării întîlnite în interiorul lumii). (SZ, p. 192)

Există așadar, potrivit structurii grijii, *trei* direcții diferite în care *Dasein*-ul se află «în-afara-sa». Să le urmărim pe rînd:

Dasein-ul este «înaintea-lui-însuși»

Faptul că *Dasein*-ul «are ca miză propria lui ființă» — anume că nu «este» pur și simplu, ca orice altă ființare, ci «există» — implică o raportare la ființa proprie ca la una care «nu este încă»: o raportare la ceea ce acesta *poate* fi. „Caracterul nedefinitiv" al *Dasein*-ului, o dată surprins, descoperă fenomenul următor: există în *Dasein* o *preeminență a posibilului*, accentul în ființa sa nu cade pe realitate, ci pe *posibilitate*. Drept care, în cazul *Dasein*-ului, a-și înțelege ființa proprie înseamnă a și-o înțelege ca posibilitate, ca *putință-de-a-fi* (*Seinkönnen*). «*Dasein*-ul nu este o ființare-simplu-prezentă care posedă ca pe ceva în plus și capacitatea de a putea ceva, ci el este primordial ființă-posibilă»[1]. Această preeminență în *Dasein* a posibilului, a ceea ce acesta «nu este încă», este formalizată astfel: *Dasein*-ul este în chip esențial «*înaintea-lui-însuși*»[2]. Acest «înaintea-lui-însuși» este una din „direcțiile" în care *Dasein*-ul este dintotdeauna «în-afara-sa», neavînd nevoie să facă «cine știe ce scamatorie»[3] pentru a lua contact cu lumea exterioară.

---

[1] SZ, p. 143.
[2] Cf. SZ, 192.
[3] GA 20, p. 367.

Existențialul prin care Heidegger tematizează relația *Dasein*-ului cu ceea ce el «nu este încă», anume cu posibilul său, este *înțelegerea*. Desigur, considerarea *Dasein*-ului ca ființare ce deține o «înțelegere a ființei» constituie, după cum am arătat deja, chiar perspectiva din care se realizează întreaga analitică a *Dasein*-ului. Însă trebuie să observăm că existențialul numit *înțelegere* este tematizat de astă dată pornind din interiorul acelui „caz particular" al înțelegerii despre ființă care este înțelegerea ființei *proprii*. Astfel situat, el exprimă în primul rînd relația *Dasein*-ului cu ființa sa, care este primordial ființă-posibilă. Înțelegerea este «pe de-a-ntregul străbătută de posibilitate»[1], iar structura existențială care la rîndul ei face posibil ca înțelegerea să fie una a posibilităților este numită *proiect*. Caracterul de proiect al înțelegerii este cel care face ca înțelegerea «să răzbată pînă la posibilități», și aceasta fiindcă, prin proiectare (*Entwurf*), înțelegerea «aruncă înaintea ei (*vorwerfen*) posibilitatea ca posibilitate și o lasă să fie ca atare»[2]. Deși este determinat pornind de la fenomenul înțelegerii ființei proprii, existențialul *înțelegere* are însă în vedere și o înțelegere a *Dasein*-ului celorlalți și a lucrurilor din lume.

Dasein-ul este «deja într-o lume»

Chestionat pe linia înțelegerii pe care o are despre propria ființă, *Dasein*-ul scoate la iveală un alt fenomen esențial: «a fi»-ul propriu, în afara faptului că e „nedefinitiv" și că e „umplut" mai curînd de posibil decît de realitatea unui moment anume, nu cuprinde nici o „informație" despre proveniența lui. Ființarea aceasta nu poate afla despre sine decît simplu fapt «că este» și nimic mai mult. Ea este remisă *facticității* sale, adică simplului *fapt «că este»*. Fenomenul este captat de Heidegger prin existențialul

[1] SZ, p. 146.
[2] SZ, p. 145.

stare de aruncare și constatarea pe care o provoacă este aceasta: «1. Nici un *Dasein* nu ajunge să existe pe baza vreunei hotărîri sau decizii proprii. 2. Nici un *Dasein*, atunci cînd există, nu e capabil să înțeleagă că există în mod necesar, deci că ar putea foarte bine să nu existe»[1].

„Relația" *Dasein*-ului cu starea sa de aruncare și implicit cu *facticitatea* sa este surprinsă sub forma existențialului numit *situare afectivă*. Și acest fenomen, dacă e privit ca o structură a înțelegerii pe care *Dasein*-ul o are despre ființă, are în vedere înțelegerea ființei *proprii*, însă nu în ce privește «încă nu»-ul ei, deci posibilul din *Dasein*, ci, dimpotrivă, un «deja» al faptului-de-a-fi ce este propriu *Dasein*-ului. Acest «deja» al *Dasein*-ului, această *stare de aruncare*, resimțită prin *situarea afectivă*, face parte în aceeași măsură din ființa *Dasein*-ului ca și «încă nu»-ul ei, ba chiar are un rol determinant în raport cu el, drept care *Dasein*-ul ca ființă posibilă este determinat ca «*posibilitate aruncată*.»[2] Înțelegerea ca existențial este „afectată" în proiectul său de starea de aruncare: orice proiect este ca atare *proiect aruncat*.

Prin situarea afectivă, starea de aruncare este așadar *resimțită* de către *Dasein* și ea constituie, în aceeași măsură ca înțelegerea, un „segment" al donării ființei în *Dasein*[3]. Fiecare situare afectivă face accesibil, într-un fel sau altul, «a fi»-ul propriu *Dasein*-ului, putînd să favorizeze sau, dimpotrivă, să disturbe înțelegerea ființei. *Frica*, de pildă,

---

[1] GA 27, p. 331.

[2] SZ, p. 144.

[3] Situarea afectivă este și ea o structură a înțelegerii ființei. Căci aceasta din urmă este un fenomen complex, care nu constă doar în înțelegerea sensului unui cuvînt (în speță a cuvîntului «este»). Chiar și atunci cînd acest «este» rămîne nerostit, noi avem o înțelegere a lui, ființa ne este *donată*. Cf. GA 3, p. 227, unde donarea ființei este văzută pe linia situării afective.

este analizată ca o situare afectivă în care, aflîndu-se, *Dasein*-ului îi este blocată înțelegerea propriei sale ființe pe cînd, dimpotrivă, *angoasa* este analizată ca una ce o favorizează. Drept care este numită «o stare de deschidere privilegiată»[1]. Analiza fricii arată că această situare afectivă provoacă o «fugă a *Dasein*-ului din fața lui însuși», așadar o împlinire deficientă a înțelegerii ființei proprii, pe cînd *angoasa* provoacă, prin faptul că *individualizează Dasein*-ul, o acutizare a înțelegerii ființei proprii. Diferența dintre frică și angoasă este, dacă vrem să o exprimăm „în termeni de existență", diferența dintre o situare afectivă *autentică* și una *neautentică*.

Dasein-ul este «în-preajma»

Înțelegerea pe care *Dasein*-ul o are despre ființă include și o înțelegere a ființării care nu este el însuși, a ființării dinlăuntrul lumii. Aceasta este ori o ființare «de ordinul *Dasein*-ului» (anume «*Dasein*-ul celorlalți»), ori ființarea care «nu este de ordinul *Dasein*-ului» (lucrurile din lume). Ceea ce face cu putință în *Dasein* înțelegerea ființei ființărilor din interiorul lumii este surprins ca structură prin existențialul *faptului-de-a-fi-în-preajma* (*Sein-bei*).

Aici, bogăția de fenomene ce se înfățișează analizei este enormă. Însă și dificultățile pe care analiza le are de întîmpinat sînt pe măsură. Și aceasta deoarece distincția provenită din conceptul de existență, cea între *autentic* și *neautentic* — și care vizează în fond diferența dintre înțelegerea de sine a *Dasein*-ului «pornind de la sine însuși» ori, dimpotrivă, pornind de la «altceva decît este el însuși» —

[1] Cf. titlul § 40, *Situarea afectivă fundamentală a angoasei ca o stare de deschidere privilegiată a Dasein-ului*. Articolul nehotărît, așa cum va arăta Heidegger mai tîrziu (GA 49, p. 32 și urm.) are sensul de a arăta că angoasa «nu este nicidecum *singura* situare afectivă» ce favorizează o înțelegere a ființei proprii de către *Dasein*.

se cere aplicată unor fenomene a căror complexitate provine din faptul că se află situate chiar în zona de graniță dintre *Dasein* și lume. Caracterul formal de «a-fi-în-preajma» exprimă și el un «în-afară» al *Dasein*-ului, așa cum am spus că este prefigurat prin determinarea prealabilă a acestuia ca fapt-de-a-fi-în-lume. Numai că direcția acestui «în-afară» duce de astă dată chiar către lume: nu către „lumea" concepută ca exterioară subiectului (și care apare în *Ființă și timp* mereu suspendată între ghilimele), ci către lumea înțeleasă ca «o caracteristică a *Dasein*-ului însuși». Prin urmare, aici are Heidegger cel mai mult de luptat cu acea tradiție ce determină subiectivitatea ca «subiect izolat» de lume și aici determinarea *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume este cel mai mult pusă la încercare.

Caracterul formal de «a-fi-în-preajma» exprimă faptul că *Dasein*-ul nu are de făcut un pas în afară către o lume, pentru a ajunge să o cunoască, ci el se află dintru început într-o relație de familiaritate cu ea. Această apropiere maximă a *Dasein*-ului de lume face ca înțelegerea ființei proprii să fie „contaminată", cum am spus mai devreme, de înțelegerea pe care *Dasein*-ul o are privitor la ființa ființărilor ce nu sînt «de ordinul *Dasein*-ului», ajungînd ca atare să se înțeleagă pe sine pornind de la lucrurile din lume. Dar oare această „contaminare" reprezintă un „fenomen total", care să exprime întreg acest «în-afară» al *Dasein*-ului în direcția lumii? Acest fenomen de „contaminare" este circumscris prin tematizarea unui existențial precum *căderea*, o dată cu care distincția existențială dintre autentic și neautentic devine operantă în cîmpul acestui specific «în-afară» al *Dasein*-ului care este «faptul-de-a-fi-în-preajma» (ca și în cazul înțelegerii și al situării afective). Altfel spus, nu orice relație a *Dasein*-ului cu ceea ce nu este el însuși duce la o contaminare a înțelegerii ființei proprii, nu orice «a-fi-în-preajma» [lumii] înseamnă «a fi căzut»

[sub dominația ei]. Statutul de caracter formal al lui «a-fi-în-preajma», care, potrivit logicii întregii analize, poate exprima deopotrivă un fenomen autentic și neautentic, este însă în cîteva locuri pierdut din vedere de către analiză, drept care, atunci cînd are loc „integrarea" tuturor structurilor *Dasein*-ului în existențialul grijii", Heidegger conotează în mod surprinzător acest «a-fi-în-preajma» cu semnificația căderii: la începutul § 41, în care urmează a fi scoasă la iveală «ființa *Dasein*-ului ca grijă», sînt recapitulate „momentele" *Dasein*-ului în vederea prinderii lor într-un întreg: sînt numite: *existențialitatea* (ceea ce noi am analizat sub titlul de «înaintea-lui-însuși»), apoi *facticitatea* (momentul lui «deja-într-o-lume») și *faptul-de-a-fi-căzut* (identificat cu caracterul de «în-preajma»!). În determinarea structurii grijii ca «fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în(lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării întîlnite în interiorul lumii)», căderea este apoi — în conformitate cu întregul analizei — eliminată ca moment structural al grijii, iar în locul ei apare «a-fi-în-preajma» ca unul care, așa cum a fost introdus la începutul analizei existențiale (§ 12, p. 54), nu este nicidecum unul ce ține de cădere, ci abia pe temeiul lui căderea poate fi gîndită ca posibilă[1].

Dar ce anume presupune acest «în-afară» al *Dasein*-ului care este *faptul-de-a-fi-în-preajma*? Existențialul prin care se împlinește acest specific «în-afară» este numit *preocupare* (*Besorgen*), anticipînd, prin sonoritatea termenului, *grija*

[1] Asupra deosebirii sistematice necesare dintre cădere și faptul-de-a-fi-în-preajma, care în § 41 din *Ființă și timp* nu apare cu toată claritatea, insistă critic mai mulți comentatori: TUGENDHAT, *Wahrheitsbegriff...*, p. 316; VON HERRMANN, *Selbstinterpretation...*, p. 155, *Subjekt und Dasein*, p. 207: «Cel de al treilea moment formal-indiferent al grijii nu este nicidecum căderea, ci faptul-de-a-fi-în-preajma». De asemenea, o prezentare în rezumat a tuturor acestor obiecții critice o aflăm la Marion HEINZ, *Zeitlichkeit...*, pp. 34–36.

(*Sorge*). Preocuparea este un mod de a fi «în-afara-sa» al *Dasein*-ului, prin care «lumea ambiantă» este «luată în grijă», și acest existențial tematizează totodată modul de acces la lucrurile din interiorul lumii, care nu ține nicidecum de un interes teoretic: preocuparea, ca fenomen, este primordial «îndeletnicire» cu lucrurile, «mînuire» a lor, iar așa-numita analiză a ustensilului, care are loc în această primă secțiune, este realizată tocmai în ideea de a determina conținutul existențialului numit *preocupare*. În interiorul fenomenului preocupării este circumscris un alt fenomen, cel de la care pornind se deschide în definitiv tematica căderii: e vorba de fenomenul *contopirii* cu lumea. În cîmpul oricărei preocupări, are loc o «uitare a sinelui», adică o contopire specifică cu obiectul preocupării și tocmai ea face posibilă căderea și, în definitiv, acea înțelegere deficientă a ființei proprii ce poate fi numită neautentică.

Caracterul formal de «a-fi-în-preajma» numește însă nu numai un «în-afară» al *Dasein*-ului în direcția lucrurilor, ci și în direcția «*Dasein*-ului celorlalți». A-fi-în-preajma lumii înseamnă și «a-fi-laolaltă» cu «ceilalți», cei aflați «în lumea ta». Determinarea prealabilă a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, ce are rolul de a menține analiza în cîmpul unui fenomen unitar, implică, prin semnificația dată termenului de «lume», o gîndire a relației *Dasein*-ului cu acel «în-afară» al său care sînt «ceilalți». Existențialul numit *fapt-de-a-fi-laolaltă* (*Mitsein*) e cel prin care este exprimată această relație specifică.

O caracteristică a întregii «analize pregătitoare» din secțiunea I este faptul că structurile scoase la iveală pe parcursul ei se „conțin" unele pe altele, se întrepătrund. În cazul de față, de pildă, existențialul numit fapt-de-a-fi-laolaltă îi „conține" — fără însă a se confunda cu ei și fără a le răpi conținutul fenomenal specific — pe cei precum *fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul* (*Miteinandersein*), *Dasein-laolaltă* (*Mitdasein*), *lume-împărtășită* (*Mitwelt*), *spațiu*

public (*Öffentlichkeit*). Corespondentul preocupării (ca relație primară cu lucrurile) este, în planul relației cu «*Dasein*-ul celorlalți», *grija-pentru-celălalt* (*Fürsorge*). Fenomenul căderii se lasă atestat și în spațiul faptului-de-a-fi-laolaltă, iar tematizarea lui aici produce o mulțime de existențiali: impersonalul „se" (*das Man*) este un „personaj central" în analiză și definit ca *agent* al acelei căderi ce are loc în relația cu «*Dasein*-ul celorlalți», prin care înțelegerea de sine a «*Dasein*-ului propriu», ca una raportată la *posibil*, se contaminează prin *flecăreală*, *curiozitate* — fenomene în care acel *ens realissimum* care este impersonalul „se"[1] realizează o «nivelare» a posibilităților.

Să observăm, în urma acestei sumare prezentări a «analizei pregătitoare», că ceea ce determinarea prealabilă a faptul-de-a-fi-în-lume dezvăluise în *Dasein* — anume că acesta «se află dintru început în-afara-lui-însuși», în lume — își află pe parcursul analizei o concretizare în fiecare dintre structurile scoase la iveală și că acest «în-afară» este urmărit în *trei* direcții diferite: el nu rămîne o simplă determinare fără conținut, nu rămîne nici pe departe un fenomen simplu, ci, dimpotrivă, foarte bogat. Bogăție de fenomene ce este însă determinată unitar, dat fiind că punctul de plecare l-a constituit determinarea *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume. Mai mult decît atît, prin analiza realizată, fenomenul acesta total al structurilor primește o *articulare* internă, realizată *tripartit*, ce devine vizibilă o dată cu grija.

> Termenul „grijă" are în vedere un fenomen existențial-ontologic fundamental, care în structura sa *nu* este totuși *simplu*. [...] Determinarea grijii ca fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși — sălășluind-deja-în... — ca fapt-de-a-fi-în-preajma ... arată în mod clar că, la rîndul lui, acest fenomen este în sine structural *articulat*. (SZ, p. 196)

[1] Cf. SZ, p. 128.

A-fi-în-lume nu mai poate fi caracterizat, la capătul analizei, doar ca un simplu «a-fi-în-afară» al *Dasein*-ului, ci, în urma bogăției de fenomene scoase la iveală, acest «a-fi-în-afară» se concretizează în cele *trei* direcții ale lui «a fi înaintea-lui-însuși», «a fi-deja-într-o-lume», «a fi în-preajma».

Grija ca indicare formală

„Cuvîntul ultim" pe care îl rostește analiza pregătitoare a *Dasein*-ului este acela de *grijă*. E vorba de un existențial *integrator*, unul prin care este «surprinsă ontologic integralitatea întregului structural al *Dasein*-ului»[1]. Toate structurile scoase la iveală de analiză se concentrează așadar în grijă, care este nici mai mult nici mai puțin decît «ființa *Dasein*-ului». Ce anume spune această determinare a ființării *Dasein* dacă, așa cum știm, *Dasein*-ul este privit din perspectiva înțelegerii pe care o are despre ființă?

Să observăm mai întîi că e vorba de un cuvînt care, abia acum, pentru prima oară, intră in vocabularul filozofiei. Așadar, pentru a exprima «ființa *Dasein*-ului», Heidegger alege un termen neobișnuit, cu totul străin oricărei filozofii de școală. Care este motivul pentru care face acest lucru? Cuvîntul ca atare, după cum aflăm, «nu importă cîtuși de puțin»[2]. Ceea ce înseamnă că nu e vorba de sensul *ontic* al termenului «grijă», de «grijile curente» cu care sîntem confruntați și nici de o grijă anume, pe care am avea-o la un moment dat... § 42 din *Ființă și timp* oferă o «confirmare a interpretării existențiale a *Dasein*-ului ca grijă pornind de la explicitarea de sine pre-ontologică a *Dasein*-ului»: este citată în întregime o fabulă latină, așa-numita *Fabulă despre c u r a* a lui Hyginus, și aceasta cu scopul

[1] Cf., pentru discuția ce urmează, § 41. *Ființa Da s e i n-ului ca grijă.*
[2] GA 3, p. 236.

de a atesta în folosirea anterioară a cuvîntului o prefigurare a sensului *ontologic* ce îi este atribuit de «analiza pregătitoare». Într-adevăr, în *Fabulă despre c u r a*, Grija apare ca personaj principal care, trecînd pe lîngă un rîu, ia o bucată de lut, o modelează și din ea iese o creatură care va purta numele *homo* («om»). În disputa care se iscă între Grijă, care dăduse chip creaturii, Pămînt, cel din care creatura a fost făcută, și Jupiter, care îi dă duhul, Grija pierde privilegiul de a boteza această creatură cu numele ei, primind în schimb putința de a o avea «în stăpînirea sa». Numind ființa *Dasein*-ului «grijă», Heidegger nu se situează, desigur, într-un scenariu mitologic recuperatoriu, în care să facă retroactiv dreptate personajului Grijă. Intenția cu care acest cuvînt e transformat în concept nu este atît de a spune ceva prin cuvîntul ca atare, potrivit sensului lui pre-existent folosirii terminologice, cît mai degrabă *de a nu spune prea mult*. Termenul «grijă» este în fapt o *indicare formală*, prin care, după cum am arătat, un fenomen este numit fără a i se da determinări într-o direcție sau alta a interpretării lui posibile. Este un fenomen pus la dispoziție de către o analiză «pregătitoare» — ce are în întregime, după cum am spus, caracterul unei indicări formale — în vederea unei ulterioare *interpretări*. Termenul nu indică decît *formal* ființa *Dasein*-ului, a ființării ce înțelege ființa, fără a spune totodată cum se *împlinește* înțelegerea ființei.

> Felul fundamental de a fi al unei ființări care este în așa fel încît, în ființa sa, are ca miză însăși această ființă, îl numim *grijă*. [...] Fenomenul pe care îl caracterizăm cu ajutorul termenului de grijă este o structură privilegiată a *Dasein*-ului — iar totul depinde aici de o corectă *interpretare* [*subl. n.*] filozofică. Nu constatarea că *Dasein*-ul are ca miză ființa sa este decisivă, ci *interpretarea* [*subl. n.*] acestui fenomen în direcția unei înțelegeri primordiale a ființei. (GA 21, p. 220)

Vedem mai întîi, din aceste rînduri, că prin existențialul integrator al grijii — recunoscut ca o «structură

privilegiată» — este exprimată formal tocmai ideea de *existență*, cea sub care e pus *Dasein*-ul atunci cînd e determinat ca ființare care «în ființa sa are ca *mizǎ* însăși această ființă». Grija exprimă ne-indiferența funciară a *Dasein*-ului[1], anume faptul că *înțelegerea ființei, prezentă în această ființare, are drept condiție de posibilitate o raportare ne-indiferentă la ființa proprie*. Acesta este și motivul pentru care ideea de existență joacă un rol atît de important în analiza structurilor *Dasein*-ului: concepute ca «existențiali», toate structurile trimit la faptul primordial al «ne-indiferenței» *Dasein*-ului față de ființa proprie. Fenomenul grijii ar fi fost surprins, spune Heidegger, mult mai devreme, însă nu ar fi fost „folosit" potrivit relevanței lui ontologice. E vorba de Kant, care, în *Metafizica moravurilor* — deși problema pe care o urmărește ține de o cercetare etică —, ajunge să facă o «distincție *ontologică*» între *persoane* (ca *personalitas moralis*) și *lucruri*: «...omul și, în genere, orice ființă rațională, există ca scop în sine, iar nu ca simplu mijloc ce poate fi folosit pentru împlinirea unei voințe sau alta»[2]. Această definiție a personalității morale apare la Heidegger transcrisă ontologic: omul conceput ca «scop în sine» devine, dacă e conceput ca *Dasein*, unul ce este «în-vederea lui însuși».

Însă *ne*-indiferența funciară a *Dasein*-ului față de ființa proprie, faptul că acesta «are ca mizǎ, în ființa sa, însăși această ființă», reprezintă numai unul din fenomenele ce țin de înțelegerea pe care *Dasein*-ul o are despre ființă.

---

[1] Cf. GA 26, p. 171 «*Dasein*-ul este acea ființare căreia, într-un anumit sens, modul propriu de a fi nu îi este indiferent».

[2] Deja Aristotel gîndise omul pe linia relației sale privilegiate cu ființa proprie ca un *ens autoteles*, spunînd că «omul liber este în vederea lui însuși, nu a altcuiva» (Met. 1, 2, 982 b 25 și urm.). Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Întemeierea metafizicii moravurilor*, (1785), *Akademie-Ausgabe* IV, p. 428. Cf. discutarea de către Heidegger a acestui loc în GA 24, p. 194 și urm.; la fel, în GA 21, p. 220.

l'aralel cu înțelegerea ființei *proprii* există în *Dasein* și o înțelegere a «*Dasein*-ului celorlalți» și a lucrurilor din lume: «înțelegerea privește întotdeauna întregul fapt-de-a-fi-în-lume»[1]. Toate aceste momente se află deopotrivă formalizate în grijă: iar ceea ce constituie „numitorul comun" al lor este faptul că, prin înțelegerea pe care o are despre sine, despre ceilalți și despre lucruri, *Dasein*-ul se „comportă" ca fapt-de-a-fi-în-lume, adică este — în moduri diferite — «în-afara-sa». Ne-indiferența funciară față de ființa proprie este cel dintîi mod în care *Dasein*-ul se află «în-afara-sa», tocmai pentru că obiectul preocupării sale îl constituie în acest caz ceea ce el «nu este încă», *posibilul* său. Grija este așadar o indicare formală a unui fenomen pe care deja determinarea prealabilă a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume l-a pus la dispoziția analizei. O dată cu grija, el capătă o articulare internă potrivit cu „direcțiile" în care *Dasein*-ul se află deja «în-afara-sa».

Ajunși în acest loc, putem identifica motivul pentru care un cuvînt precum «grijă» ajunge să exprime ființa *Dasein*-ului, căci în spatele lui apare acum vechiul nume al fenomenului: cel de *intenționalitate*. Într-adevăr, ceea ce încearcă Heidegger prin recursul la un cuvînt elementar precum grija este de a scoate la iveală «fața ascunsă a intenționalității»[2], adică a fenomenului care reprezintă cea dintîi dintre «descoperirile fundamentale ale fenomenologiei».[3]

---

[1] SZ, p. 152, ca și SZ, p. 123: «În înțelegerea pe care *Dasein*-ul o are despre ființă rezidă deja — deoarece ființa sa este ființă-laolaltă — și o înțelegere a celorlalți».

[2] GREISCH, *Ontologie...*, p. 455. Cf. Întreg capitolul din această lucrare (intitulat *Intentionalité et transcendance*, pp. 455–467) unde este prezentată relația dintre grijă, transcendență și intenționalitate.

[3] Cf. întreg paragraful 5 din *Prolegomene la istoria conceptului de timp* (GA 20, pp. 34–63) unde este discutată această «descoperire» făcută de fenomenologie și sînt respinse totodată răstălmăcirile legate de eă.

Critica pe care o face cercetării fenomenologice în forma în care ea s-a concretizat, și care ajunge pînă la o socoti pe aceasta ca «*nefenomenologică*, adică *pretins fenomenologică*»[1] are la bază tocmai faptul că fenomenul pe care aceasta l-a obținut o dată cu intenționalitatea este unul «văzut din exterior»: «Ceea ce este avut în vedere prin intenționalitate — simpla orientare-către — trebuie [...] reașezat în structura fundamentală care este faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-în-preajma», adică în structura *grijii*[2]. Căci intenționalitatea este (ca și intuiția categorială) un fenomen tematizat de către Husserl în interiorul unei teorii a cunoașterii, aplicată pe cazul particular al percepției: intenționalitatea nu e altceva decît o «structură a trăirilor», adică a actelor prin care se realizează cunoașterea, o structură în virtutea căreia există o legătură necesară între act (*intentio*) și ceea ce e cunoscut prin el (*intentum*). Comportamentul cunoscător este prin sine unul intențional, astfel încît «a vorbi despre un comportament intențional este în sine un pleonasm»[3]. Nemulțumirea lui Heidegger în legătură cu problematica astfel configurată este că fenomenul surprins în felul acesta, deși în el zace o adevărată problemă[4], nu este văzut în relevanța lui deplină, ci «într-un mod

---

[1] GA 20, p. 178.

[2] GA 20, p. 420.

[3] GA 24, p. 85.

[4] În anul 1928, în prefața pe care o scrie ca editor al prelegerilor despre conștiința internă a timpului ale lui Husserl, Heidegger spune că în cuprinsul lor «decisivă este punerea în evidență a caracterului intențional al conștiinței și clarificarea fundamentală tot mai extinsă a *intenționalității* în genere.» Chiar dacă termenul de intenționalitate nu fusese preluat ca atare în analitica *Dasein*-ului, Heidegger socotește că «acest cuvînt nu e nici astăzi un simplu slogan, ci un termen ce indică o *problemă* centrală». Cf. Martin Heidegger, *Vorbemerkung des Herausgebers*, Marburg, April 1928, publicată în HU X.

neautentic și doar într-o direcție izolată»[1]. Cu alte cuvinte, dacă prin intenționalitate este surprins un «fapt-de-a-fi-în-afară» specific al eului transcendental, semnificația acestui fenomen nu este valorificată pentru a gîndi pornind chiar de aici «ființa acelei ființării ce este intențională», adică «ființa subiectului», ca unul ce este, potrivit lui Heidegger, «în sine structurat intențional»[2]. Drept care devine necesară o fundamentare ontologică a intenționalității care să arate în ce fel structura aceasta «se întemeiază ontologic în constituția fundamentală a *Dasein*-ului». Printr-o astfel de fundamentare, structura numită intenționalitate nu mai rămîne să numească un fenomen ce ține strict de actul perceptiv al subiectul cunoscător, nu mai exprimă o *ratio cognoscendi* a acestuia, ci o *ratio essendi*[3]: ea implică acum fenomenul numit *transcendență*, în care se face văzută tocmai «ființa-aflată-în-afara-sa» a «ființării intenționale». Termenul de transcendență nu este folosit aici în semnificația sa tradițională, de sorginte teologică, prin care era avut în vedere ceea ce există în afara omului, în speță Dumnezeu. Dimpotrivă, este conceput aici în sens activ, ca *transcendere*, ca o «depășire-către» și exprimă tocmai felul *Dasein*-ului de a fi «în-afara-sa», dar nu printr-o «ieșire în afară» ci printr-un „act" *anterior* oricărei raportări la ceea ce se află «în-afară». Transcendența e transcendentală.

Relația dintre grijă, intenționalitate și transcendență este, putem spune, aceea dintre modurile diferite de a concepe unul și același fenomen, adică ființa-în-afară a *Dasein*-ului, așa cum este ea concepută prin determinarea prealabilă ca fapt-de-a-fi-în-lume. În semestrul de vară 1927, Heidegger reia discuția asupra intenționalității, dar nu pentru a apăra această «descoperire» de răstălmăciri, cum făcuse în

[1] *Ibidem.*

[2] GA 24, p. 84.

[3] Cf. GA 24, p. 91.

semestrul de vară 1925, ci pentru a o pune în relație cu fenomenul transcendenței, adică pentru a pune în lumină dimensiunea *ontologică* a fenomenului, ca unul care exprimă chiar «ființa subiectului». De altfel, o gîndire a unei „subiectivități dincolo de subiect" este posibilă tocmai prin surprinderea fenomenului intenționalității și prin resemantizarea lui în termeni ontologici ca *transcendență*. Căci structura intenționalității nu mai este acum doar o «structură a trăirilor», ci o structură a înțelegerii ființei prezentă în *Dasein*, cea în virtutea căreia devine posibilă o raportare la ființare.

Din prezentarea de mai sus rezultă clar următorul lucru: existențialul grijii este livrat de către analiza pregătitoare a *Dasein*-ului ca o determinare neprejudiciantă (în sensul indicării formale) a fenomenului pe care teoria husserliană a cunoașterii l-a numit — în descendență scolastică — intenționalitate și care este „reașezat" în dimensiunea lui corectă, aceea indicată de problema *transcendenței*. Totuși, situat în această neutralitate formală, existențialul integrator grijă permite ca fenomenul pe care el îl exprimă să fie unul *articulat* în *trei* momente diferite, care vor constitui punctul de plecare pentru *interpretarea Dasein*-ului ca temporalitate. Această articulare internă a grijii aduce cu sine problema unui fenomen «*și mai originar*», care să «realizeze ontologic unitatea și integralitatea multiplicității structurale a grijii»[1], în speță este căutat „principiul" după care se realizează articularea structurală din interiorul grijii. Într-adevăr, grija nu este decît «fenomenul penultim»[2] din *Dasein* și nicidecum „ultimul cuvînt" cu privire la această ființare. Căci ultimul cuvînt în privința *Dasein*-ului — cum am arătat deja — nu îl are de spus *analiza*, ci *interpretarea*.

[1] SZ, p. 196.
[2] GA 20, p. 406.

Grijă și temporalitate. Aventura interpretării

O dată cu primul paragraf din secțiunea a II-a[1], devine perceptibil un nou fel de a vorbi despre *Dasein*: cuvîntul «interpretare» devine, acum, omniprezent. Așa cum spune și titlul paragrafului, *analiza* este prezentă acum doar prin «rezultatul» ei, pe cînd *interpretarea* reprezintă o «sarcină». Rezultatul analizei nu este altul decît «întregul structural» al grijii, pe cînd sarcina interpretării este de a surprinde, la un nivel *originar*, integralitatea *Dasein*-ului. Aceasta înseamnă că trebuie aflat acel „fenomen ultim" din *Dasein* ce îi conferă grijii articularea internă. Interpretarea va fi așadar una a structurilor din interiorul grijii care, aflăm, «trebuie scoase în evidență retroactiv cu privire la sensul lor temporal»[2]. Fenomenul ultim din *Dasein*, în speță «temeiul ontologic originar al existențialității *Dasein*-ului» este temporalitatea și «doar pornind de la ea devine inteligibilă existențial integralitatea structural articulată a ființei *Dasein*-ului ca grijă»[3]. În vreme ce analiza a culminat cu scoaterea la iveală a existențialului *grijă*, interpretarea va culmina cu punerea în evidență a *temporalității* ca «sens ontologic al grijii».

Diferența dintre cele două secțiuni apare astfel prefigurată. Însă rămîne de explicat ce fel de „interpretare" intră aici în joc și de ce ea urmează în chip necesar analizei. La fel, trebuie surprins motivul pentru care un fenomen ca *temporalitatea* nu este scos la iveală prin analiză, de ce conceptul de timp, cum am arătat încă de la începutul cercetării noastre, este unul *interpretativ*. Vom lămuri aceste întrebări pornind de la discuția din § 46 cu privire la

[1] § 46 *Rezultatul analizei fundamentale pregătitoare a Da s e i n-ului și sarcina unei interpretări existențiale originare a acestei ființări.*

[2] SZ, p. 234.

[3] *Ibidem.*

«situația hermeneutică» ce ar fi necesară pentru realizarea unei cercetări ontologice *originare* a *Dasein*-ului.

Situația hermeneutică

Chestionat pe linia înțelegerii pe care o are despre ființă, *Dasein*-ul a vădit în cursul analizei pregătitoare cîteva caracteristici ale ființei sale care „cer" ca ființa lui să nu fie surprinsă, ca să spunem așa, doar de o privire fenomenologică, ci și supusă unei hermeneutici. Caracterul în virtutea căruia *Dasein*-ul — ca «regiune fenomenală aparte» — devine „de neanalizat" pînă la capăt în ființa sa este faptul că ființarea aceasta este întotdeauna un „mai mult", că este determinată prin existență, în speță că, în loc să fie pur și simplu (în sensul unui «a fi» definitiv, pe deplin încheiat), ființarea aceasta «are-de-a-fi»: «Și dacă existența determină ființa *Dasein*-ului, iar esența existenței este constituită în bună măsură de putința-de-a-fi, atunci *Dasein*-ul, atîta vreme cît există, trebuie de fiecare dată, ca o atare putință, *să nu fie încă* ceva».[1] Rezultă de aici că tocmai ființa-posibilă a *Dasein*-ului — preeminența, în cuprinsul acestei regiuni fenomenale, a *posibilului* față de *real* — cere ca o *interpretare* să completeze *analiza*. Ceea ce Heidegger numește «situație hermeneutică» este «un întreg de „presupoziții"» care trebuie să stea — în viziunea lui — la baza oricărei cercetări ontologice. Este readusă aici în discuție structura înțelegerii — a înțelegerii «configurate» ca explicitare — ale cărei momente sînt deținerea-prealabilă, privirea-prealabilă și concepereaprealabilă[2]. Iar dacă orice explicitare, adică orice înțelegere,

[1] SZ, p. 233.

[2] SZ, p. 232, pentru discuția asupra «situației hermeneutice» a *Dasein*-ului. Cf. § 32. *Înțelegere și explicitare* (pp. 148–154) unde apar evidențiate aceste «presupoziții» necesare ale explicitării în calitatea ei de «configurare a oricărei înțelegeri».

înseamnă a înțelege *ceva ca ceva* (în speță: *Dasein*-ul *ca* temporalitate), acest lucru presupune că lucrul care trebuie înțeles e necesar să fie «deținut», «privit» și «conceput» în prealabil pentru a fi înțeles «ca ceva». Dacă analiza pregătitoare a fost în măsură să ofere, prin determinarea prealabilă a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume și ca existență, o concepere-prealabilă și o privire-prealabilă[1] asupra acestei ființări, ea a fost «insuficientă»[2], după cum aflăm, tocmai în ce privește primul moment, cel al deținerii-prealabile: *Dasein*-ul, ca ființare „nedefinitivă", care are permanent «de-a-fi», se refuză luării în posesie de către înțelegere, adică, în limbajul lui Heidegger, «aducerii în deținerea-prealabilă». El nu poate fi surprins ca «ceva avut dinainte»[3], așa cum o cere condiția deținerii-prealabile. Problema integralității *Dasein*-ului se pune acum la un alt nivel: existențialul grijă, rezultat prin analiză, nu reprezintă așadar decît o integralitate *formală*, una a structurilor, pe cînd integralitatea de care are nevoie în cele din urmă chestionarea ontologică a acestei ființări trebuie să fie una *dinamică*, în care *Dasein*-ul să intre împreună cu acel «nu încă», cu acel „mai mult" din ființa lui care nu ține de real, ci de *posibil*. În definitiv, chestionarea *Dasein*-ului pe linia înțelegerii ființei nu caută numai să vadă ce „forme" ia, ci cum se *împlinește* o astfel de înțelegere, iar de aici necesitatea de a concepe *dinamica interioară a Dasein-ului*, ca ființare în care posibilul este un „mai mult" în raport cu realul său. Unul dintre momentele grijii, în speță acela de «înaintea-lui-însuși»,

[1] Cf. SZ, p. 311: «Am avut de la bun început o privire-prealabilă care ne-a călăuzit, și anume ideea de existență».

[2] SZ, p. 235: «Insuficiența situației hermeneutice din care s-a născut analiza precedentă a *Dasein*-ului trebuie depășită. Este necesar să obținem o deținere-prealabilă în care *Dasein*-ul să ne fie dat în întregul lui.»

[3] Cf. SZ, p. 150.

e cel care face ca *Dasein*-ul să fie *„mai mult" decît grijă* atunci cînd se pune problema de a determina *sensul* ființei sale.

Vedem acum că problema accesului la *Dasein* — ca ființare care oferă, la rîndul ei, accesul la ființă — rămîne actuală și după încheierea analizei pregătitoare. Și să observăm de asemenea încă o particularitate a fenomenologiei din *Ființă și timp*, care o separă clar de fenomenologia ca «știință a psihicului», așa cum era practicată în Școala fenomenologică. Este vorba de o *fenomenologie hermeneutică*, una în care «privirea fenomenologică» nu mai este ea singură de ajuns pentru a ajunge la «lucrurile însele», ci devine necesară dublarea ei printr-o *privire hermeneutică*. Aceasta ține de particularitatea fenomenelor cercetate: dacă fenomenul privilegiat al fenomenologiei este *ființa*[1], iar aceasta nu «există» decît prin înțelegerea pe care *Dasein*-ul o are despre faptul-de-a-fi, atunci «fenomenul privilegiat» al fenomenologiei devine — cel puțin într-un prim moment — *Dasein*-ul: prin imposibilitatea deținerii sale prealabile, ca ființare care este întotdeauna un „mai mult", el predetermină configurarea fenomenologiei ce i se aplică ca una *hermeneutică*[2], ca fenomenologie ce nu se poate lipsi de interpretare.

În hermeneutica *Dasein*-ului, *timpul* apare astfel ca fenomen care, departe de a fi constatat printr-o privire fenomenologică, este descoperit mai degrabă printr-o privire hermeneutică, anume ca fiind, spre deosebire de *grijă* (definită ca «ființă a *Dasein*-ului»), tocmai *sensul* ființei

---

[1] Cf. SZ, p. 35: «Însă ceea ce într-un sens de excepție rămîne *ascuns* sau care recade în *acoperire* sau nu se arată decît *„disimulat"* nu este cutare sau cutare ființare, ci, așa cum au arătat considerațiile noastre inaugurale, *ființa* ființării.».

[2] Cf. SZ, p. 37: «Fenomenologia *Dasein*-ului este *hermeneutică* în semnificația originară a cuvîntului, potrivit căreia el desemnează activitatea explicitării.»

Dasein-ului, respectiv al grijii[1]. Prin termenul de «sens al ființei», analitica nu are în vedere ceea ce, în vorbirea obișnuită, numim „sensul vieții": cercetarea ontologică nu oferă un răspuns la o întrebare precum «ce sens are faptul că exist?». Nicidecum. Cuvîntul «sens» este un *terminus* și semnificația lui apare precizată în § 32: «*Sensul este „către-ce"-ul proiectului de la care pornind devine inteligibil ceva ca ceva*»[2] Prin urmare, termenul desemnează doar *direcția în care* este înțeles *Dasein*-ul în cuprinsul analiticii și nimic mai mult. Iar atunci, vechiul „slogan" potrivit căruia «*Dasein*-ul este timpul» capătă semnificația următoare: efortul de a înțelege ființa *Dasein*-ului o „proiectează" pe aceasta în direcția fenomenului timp pentru a o face inteligibilă, adică pentru a o lua în posesie prin înțelegere. Analitica, fiind mai întîi *analiză* și apoi *interpretare*, adică mai întîi *fenomenologie* și imediat după aceea *hermeneutică*, nu vine să afirme prin enunțul «*Dasein*-ul este timpul» o nemijlocită „identificare" între cei doi termeni ai ecuației, ci mai curînd vrea să spună că „*Dasein*-ul este înțeles ca timp" sau, altfel spus, că fenomenul pus la baza unei interpretări a ființării *Dasein* ca una ce înțelege ființa este fenomenul timpului.

După toate aceste precizări ne devine clar „statutul" conceptului de timp din *Ființă și timp*: departe de a trimite la un fenomen urmărit „în sine și pentru sine", cu scopul de a-i determina „natura" și de a spune în definitiv „ce este", conceptul de timp este introdus în analitica *Dasein*-ului în intenția de a obține o *perspectivă* din care această ființare să poată fi „luată în posesie" printr-o înțelegere ontologică. Determinat ca *sens* al ființei *Dasein*-ului,

[1] Cf. titlul paragrafului 65, *Temporalitatea ca sens ontologic al grijii.*
[2] SZ, p. 151.

fenomenul temporalității funcționează așadar nu numai ca „fenomen ultim" din *Dasein* (situat „dincolo" de «fenomenul penultim» al grijii), ci și ca „termen unic" la care face recurs înțelegerea integrală a *Dasein*-ului în multiplicitatea felurilor sale posibile de a fi. Să amintim că însăși «întrebarea privitoare la ființă» este formulată de Heidegger ca întrebare privitoare la *sensul* ființei, adică la acel *sens* ce stă, ca termen prim, la baza multiplicității de semnificații ale ființei. Problema aristotelică, în termenii căreia devine necesară obținerea unei unități în multiplicitatea semnificațiilor ființei, este așadar prezentă în fundalul analiticii *Dasein*-ului. Iar «elementul de simplitate» prin raportare la care e unificată multiplicitatea sensurilor ființei este chiar *timpul*[1]. La nivelul ontologiei regionale a *Dasein*-ului, adică în ce privește multiplicitatea felurilor sale de a fi (determinate toate, cum am văzut, prin existență), «elementul de simplitate» este *temporalitatea* (*Zeitlichkeit*). La nivelul ontologiei generale, elementul de simplitate ce strînge laolaltă toate sensurile ființei este *temporalitatea ființei în genere* (*Temporalität*). Aceasta din urmă, după cum a rezultat din discuția de la sfîrșitul capitolului

[1] «Întrebarea lui Heidegger privitoare la sensul ființei-în-genere (*Sein-überhaupt*) ținteşte către acel element de simplitate din cuprinsul ființei (*jenes Einfache des Seins*) care precedă multiplicitatea felurilor de a fi și categoriile pe care ele le presupun. În măsura în care noi înțelegem ființarea în al său fapt-de-a-fi-la-îndemînă, în al său fapt-de-a-fi-simplă prezență, în măsura în care o înțelegem ca viață sau ca ființă ideală, elementul de simplitate care este căutat în cuprinsul acestei multiplicități a ființei este acel orizont pornind de la care noi înțelegem ființa ființării în această configurare multiplă a ei. Heidegger pune în așa fel întrebarea privitoare la acest element de simplitate din cuprinsul ființei încît esența originară a timpului urmează să se dovedească a fi tocmai acest element de simplitate din cuprinsul ființei.» (VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein*, p. 78)

precedent[1], nu este altceva decît o „ipostază" a lui *Zeitlichkeit*: problematica temporalității [ființei] nu mai constă doar în elucidarea faptului că «*Dasein*-ul este timp», sau, altfel spus, că «sensul ființei *Dasein*-ului este temporalitatea», ci în a scoate la iveală «un mod încă și mai originar al temporalității [*Dasein*-ului]»[2] în virtutea căruia ființa *oricărei* ființări — nu numai cea a *Dasein*-ului — este înțeleasă din orizontul timpului.

Revenind la problematica lui *Zeitlichkeit*, putem afirma că interpretarea *Dasein*-ului ca temporalitate este încercarea de a „rezolva" problema aristotelică a ființei — a cărei *donare* se realizează în multiplicitate — prin „transarea" ei la nivelul felurilor de a fi ale acelei ființări fără de care nu «există» ființă. *Temporalitatea, așadar, departe de a fi privită ca un un fenomen genuin în cuprinsul D a s e i n-ului, este înainte de toate un proiect ontologic.* Înțelegerea acestui lucru are consecințe enorme pentru „captarea" semnificației de ansamblu a analiticii *Dasein*-ului, al cărei obiectiv poate fi deopotrivă definit ca o încercare de a demonstra „adevărul" încapsulat în formula «*Dasein*-ul este timpul». Tocmai acesta este motivul pentru care vorbim despre o „aventură a interpretării", care ar avea loc începînd cu secțiunea a II-a a lucrării: caracterul „aventuros" vine tocmai din faptul că ființarea în care are loc donarea ființei este una «proiectată» *într-o direcție anume* a înțelegerii pentru a explica în cel fel e „capabilă" să înțeleagă ceva precum ființa. Cu alte cuvinte, a spune că «*Dasein*-ul este timpul» înseamnă a oferi o interpretare pe măsură a acestei ființări în direcția orizontului de inteligibilitate care este timpul, înseamnă a oferi așa zicînd *pe cont propriu* o „rezolvare"

---

[1] Cf. *supra*, paragraful intitulat *Cele două temporalități*, p. 111 și urm.

[2] SZ, p. 235. Cf. de asemenea GA 24, p. 429: «Temporalitatea [ființei] este modul cel mai originar de temporalizare a temporalității [*Dasein*-ului]».

la „vechea problemă a ființei", cea în care multiplicitatea donării face necesară regăsirea unei semnificații unitare ce ar urma să fie pusă la baza acestei multiplicități. „Aventura" pe care avem a o urmări constă deopotrivă în faptul că analitica intră acum în spațiul *posibilului* din *Dasein*, în spațiul a ceea ce ființarea aceasta «nu este încă», drept care, pentru a proiecta ființa *Dasein*-ului în direcția unui fenomen unic, interpretarea are de făcut o întreagă «construcție»[1] a ființării *Dasein*. Construcție care, avînd la temelia ei ceea ce *Dasein*-ul «nu este încă», pare a fi dintru început sortită nesiguranței.

Am spus mai devreme că dimensiunea în care e așezat aici conceptul de timp nu este alta decît cea kantiană: fenomenul timpului este văzut în forța sa de *posibilizare*, ca fenomen care face posibilă „împlinirea" fiecărui fel de a fi al *Dasein*-ului și, în cele din urmă, înțelegerea pe care *Dasein*-ul o are despre ființă. Înțelegerea ființei „răzbate", așa cum a arătat analiza pregătitoare, în fiecare fel de a fi al acestei ființări.

Vom prezenta pe scurt, în cele ce urmează, traseul pe care îl străbate secțiunea a II-a pînă la § 65, cel în care apare explicit tratată legătura dintre grijă și temporalitate.

Primii pași. „Pregătirea" grijii

Problema obținerii unei integralități a *Dasein*-ului subzistă, după cum am văzut, și după ce ființa *Dasein*-ului

[1] GA 3, pp. 232–233: «Constituția de ființă a oricărei ființări, ca și aceea a *Dasein*-ului (într-un sens cu totul deosebit) devine accesibilă prin înțelegere numai în măsura în care aceasta din urmă are caracter de proiect. Deoarece înțelegerea [...] nu este doar o specie a cunoașterii, ci este primordial un moment de bază al faptului-de-a-exista în genere, de aceea împlinirea expresă a proiectării, și mai cu seamă a acelei proiectări prin care ontologia încearcă să aducă la concept, trebuie să fie în chip necesar o construcție.»

a fost determinată ca grijă. În § 45 sînt menționate două „imperative" ale cercetării ulterioare, de a căror împlinire ar depinde reușita unei interpretări ce se vrea *mai originară* decît analiza. Primul dintre ele are în vedere «aducerea *Dasein*-ului ca întreg în deținerea-prealabilă». Cel de al doilea privește cercetarea *Dasein*-ului la nivelul existenței sale *autentice*. Aflăm, în acest loc, că întreaga analiză pregătitoare n-a ajuns să surprindă decît ființa *neautentică* a *Dasein*-ului:

> În deținerea-prealabilă [...] nu s-a aflat niciodată decît ființa *neautentică* a *Dasein*-ului, și aceasta doar ca una *neîntreagă*. Dacă interpretarea ființei *Dasein*-ului trebuie să devină originară pentru a servi ca fundament al elaborării întrebării de bază a ontologiei, atunci ea trebuie să fi adus mai întîi la lumină în chip existențial ființa *Dasein*-ului, în posibila ei *autenticitate* și *integralitate*. (SZ, p. 233)

Ideea de existență va fi luată așadar ca reper și pe parcursul interpretării *Dasein*-ului ca temporalitate. Numai că existența este văzută acum în *autenticitatea* sa. Motivul pentru care analiza nu a putut-o surprinde pare a fi acesta: ca și integralitatea, ea nu poate fi investigată ca o „dimensiune" reală, ci ca una posibilă: atît integralitatea cît și autenticitatea sînt, după cum arată sfîrșitul citatului de mai sus, *posibile*. Ceea ce înseamnă că nu se fac cunoscute în chip nemijlocit, adică «în primă instanță și cel mai adesea». Iar autenticitatea se situează într-adevăr în acest registru al posibilului, în măsura în care existența autentică a fost de la bun început determinată, pe baza ideii formale de existență («Dasein-ul are ca *miză* propria ființă»), ca una în care acesta se înțelege pe sine «pornind de la el însuși». Or, *Dasein*-ul însuși este precumpănitor *posibilitate* și nu realitate, ceea ce înseamnă că o cercetare a existenței sale autentice trebuie în chip necesar să se aventureze în teritoriul posibilului din *Dasein*.

În căutarea integralității. Pre-mergerea

Parcursul pe care îl va urma interpretarea va fi determinat de cele două „imperative" amintite. Primul dintre ele, în speță «aducerea *Dasein*-ului ca întreg în deținerea-prealabilă» va deschide problematica «sfîrșitului», adică a *morții*. Acesta este, ca să spunem așa, primul pas prin care cercetarea se aventurează în spațiul posibilului din *Dasein*[1]: este sesizată mai întîi (cum arată titlul § 46), «imposibilitatea aparentă de a sesiza ontologic faptul-de-a-fi-întreg-al *Dasein*-ului și de a-l determina ca atare». Drept care este luată în calcul (§ 47) «posibilitatea de a sesiza un *Dasein* în întregul său» în virtutea «putinței de a experimenta moartea celorlalți». Însă analiza descoperă că «noi nu experimentăm în chip genuin faptul-de-a-muri-al-celorlalți, ci, în cel mai bun caz, sîntem doar „alături de ei"»[2]. «Reprezentabilitatea unui *Dasein* printr-un altul», care este un fenomen curent la nivelul conviețuirii sociale, nu mai funcționează cînd e vorba de a muri. Drept care cercetarea se apleacă exclusiv asupra *morții proprii*, analizînd în ce fel survine ea în cazul *Dasein*-ului: fenomenul pe care îl descoperă este acesta: «*Dasein*-ul este din capul locului sfîrșitul său»[3], este «ființă întru moarte». Astfel, moartea este văzută ca «fenomen al vieții»[4] și, ca un atare fenomen, ea revelează interpretării existențiale „conținuturile" cuprinse în ea: în primul rînd, acela că moartea este o «posibilitate de a fi a *Dasein*-ului»[5], în speță că se înscrie în acel «are-de-a-fi» pe care îl presupune ideea de existență, chiar dacă este o «posibilitate extremă», «posibilitatea purei

[1] Cf. titlul capitolului I al acestei secțiuni: *Posibilul* [subl. n.] *fapt-de-a-fi-întreg al Dasein-ului și ființa întru moarte.*

[2] SZ, p. 239.

[3] SZ, p. 245.

[4] SZ, p. 246.

[5] SZ, p. 250.

imposibilități de a mai fi *Dasein*»[1]. Putem fixa aici primul moment în care structura grijii începe să fie interpretată în direcția temporalității: acel mod particular al *Dasein*-ului de a fi «în-afara-lui-însuși», anume caracterul de «înaintea-lui-însuși», «se concretizează în chipul cel mai originar în faptul-de-a-fi-întru-moarte»[2]. Concretizarea aceasta este numită *pre-mergere* și aceasta are în vedere — tocmai deoarece este *pre-mergere în posibilitate*[3], adică un mod al raportării *Dasein*-ului la posibilul propriu — varianta *autentică* a caracterului existențial-formal de «înaintea-lui-însuși»[4]. Pre-mergerea va fi caracterizată în ansamblul temporalității ca *viitor autentic*. Simultan cu debutul interpretării grijii se face însă auzit și un prim „sunet" al temporalității, și anume în discuția despre «certitudinea morții» ca «certitudine privilegiată a *Dasein*-ului», a cărei „specificitate", ca certitudine, constă în faptul că «merge mînă în mînă cu *indeterminarea* momentului morții». A avea certitudine în privința morții înseamnă — la nivelul existenței *autentice* — a avea certitudinea faptului că *moartea este posibilă în orice moment*[5].

Acest prim „sunet" al problemei timpului are, am putea spune, funcția notei „la" intonată de o orchestră după acordarea instrumentelor, cu puțin înainte de a începe să-și cînte propriu-zis partitura, funcția acelui „sunet prim" la care se raportează implicit întreaga dezvoltare muzicală ulterioară și cu care, o dată acordate, au fost puse „de acord" toate instrumentele. În contextul discuției despre

---

[1] *Ibidem.*

[2] SZ, p. 251.

[3] SZ, p. 262.

[4] SZ, p. 337: «La nivel factic, *Dasein*-ul este în mod constant înaintea-lui-însuși, însă, în ce privește posibilitatea existențială, doar în mod ocazional pre-mergător.»

[5] Cf. SZ, p. 258.

certitudinea morții, Heidegger intonează așa zicînd nota de bază a gamei în care va „cînta" întreaga partitură a temporalității. Moartea, așa cum este ea resimțită de către *Dasein* la nivelul existenței sale autentice, este complet indeterminată în ce privește *momentul* venirii ei: fenomenul temporal ce intervine aici, cel al momentului, al *clipei* (care va fi caracterizată în ansamblul temporalității ca *prezent autentic*) se prezintă colorat în nuanța imprevizibilului, a surprinzătorului, a instantaneului ce nu poate fi așteptat și controlat și astfel *luat în posesie*. Este un timp ce se sustrage oricărei măsurări de ordin cantitativ — cu ajutorul ceasornicului sau al calendarului, al planificării de orice fel — un timp înțeles mai degrabă în sensul grecescului καιρός decît în sensul de χρόνος. În spatele acestor două cuvinte grecești stau două mari tradiții în gîndirea timpului: χρόνος — cuvînt cu sens generic pentru numirea timpului — reprezintă tradiția dominantă, în cuprinsul căreia au luat naștere reprezentări precum „timpul ca fluviu" sau „timpul ca linie", al căror numitor comun este sesizarea timpului ca o curgere de «acum»-uri, în speță pornind de la «acum». (La Heidegger, „varianta" aceasta a timpului este numită *timp-al-lui-«acum»* și asimilată, după cum știm, «înțelegerii vulgare».) Este timpul pe care Aristotel îl definește în *Fizica* drept «număr al mișcării», o determinare de la care ar fi pornit, în viziunea lui Heidegger, orice încercare ulterioară de a gîndi esența timpului: Augustin, Kant, Husserl și Bergson constituie momentele culminante ale acestei tradiții.

Prin καιρός, dimpotrivă, este gîndită o altă „esență" a timpului, iar aici întîlnim o tradiție „secundă"[1] a gîndirii

[1] «Conceptul de *kairos* [...] n-a ocupat, de-a lungul veacurilor, un loc proeminent în gîndirea filozofică, lucru care se poate explica în parte prin neglijarea ideii înseși dar și prin tendința, prezentă printre gînditorii preocupați de filozofia istoriei, de a pune accentul

timpului, în care «acum»-urile nu sînt văzute în *mulțimea* lor, ca venind unul după altul din viitor și dispărînd în trecut, ci mai degrabă din perspectiva *unicității* fiecăruia (așa cum este cazul, în contextul de față, cu «momentul veniriі morții»): καιρός este «timpul caracterizat potrivit conținutului său, în sens negativ drept *criză*, iar în sens pozitiv drept *șansă*»[1]. Este, la nivelul folosirii cuvîntului în limba greacă veche, „momentul prielnic pentru ceva", așadar un timp gîndit în legătură cu acțiunea omului, și astfel îl concepe, în *Etica Nicomahică*, și Aristotel. Istoria acestui cuvînt capătă consistență o dată cu Noul Testament (apare în Evanghelii și în Epistolele Sfîntului Pavel), se continuă cu Kierkegaard și ajunge pînă în teologia secolului XX (Paul Tillich).

Efortul lui Heidegger de a impune un concept ne-metafizic al timpului, cu ajutorul căruia «legătura dintre ființă și timp» să fie gîndită în alt mod decît opozitiv, pare a consta tocmai în aducerea în prim-plan a acestei tradiții „secunde" a gîndirii timpului. Numai că trebuie observat un lucru important: dacă tradiția „cronologică" (a conceperii timpului ca χρόνος) este „reconstituită" și prinsă în conceptul de «înțelegere vulgară a timpului», aplicîndu-i-se o destrucție pe măsură, cealaltă tradiție, ce poate fi numită „kairologică", nu face obiectul unei „reconstrucții" și nu apare trasată ca istorie a unui *alt* concept de timp. Heidegger nu va folosi nicăieri, în *Ființă și timp*, cuvîntul

---

în primul rînd pe acele trăsături ale timpului cuprinse în cuvîntul *chronos*, modelîndu-și gîndirea după matricea proceselor din natură.» (SMITH, John, *Time, Times and the Right Time. Chronos und Kairos*, în: *The Monist*, 53, 1969, p. 13)

[1] *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, neubearbeitete Ausgabe, hrsg. von Lothar Cohen und Klaus Haacker, R. Brockhaus Verlag Wuppertal, Neukirchener Verlag 2002, articolul *Zeit / Ewigkeit*, p. 1993.

καιρός, ci îl va traduce prin *Augenblick* («clipă»), iar acest lucru este în sine semnificativ: căci, ca peste tot la Heidegger, acolo unde e *traducere*, acolo este neapărat și *interpretare*, adică o reînnoită înțelegere. Conceptul de timp ce va rezulta din secțiunea a II-a, deși poate fi numit pe drept cuvînt a fi unul kairologic[1], se distanțează, cum vom avea ocazia să arătăm, și de această tradiție „secundă". (Referirile la Kierkegaard[2], cel care, în conceperea clipei, se revendica direct de la Pavel, arată că Heidegger nu rămîne în interiorul înțelegerii tradiționale a fenomenului și gîndește într-un fel nou timpul kairotic.)

Revenind la problema integralității, în care fenomenul timpului, așa cum am văzut, se face pentru prima oară cunoscut, să spunem doar că *pre-mergerea* (înțeleasă ca «pre-mergere în moarte») reprezintă „rezultatul" interpretării integralității *Dasein*-ului ca ființă-întru-moarte și că, o dată cu ea, cercetarea află o cale de a ocoli vechea aporie a morții, care constă în faptul că, «ajunsă la sfîrșit, viața nu mai poate fi concepută ca viață»[3]. Or, prin pre-mergere este tematizat un fenomen în care devine vizibil faptul că *Dasein*-ul există ca întreg *înainte* de a ajunge la sfîrșitul său.

---

[1] Cf. Theodore KISIEL, *The Genesis of „Being and Time"*, unde „discursul despre timp" din secțiunea a II-a este caracterizat drept „kairologie". (p. 421: «Not a chronology but a *kairology*»). KISIEL afirmă că «deși cuvîntul καιρός nu este niciodată folosit ca atare, ideea străbate în întregime cea de a doua secțiune din *Ființă și timp*» (p. 423).

[2] Cf. SZ, mai cu seamă nota de subsol de la p. 338.

[3] Cf. SZ, p. 236: «Cîtă vreme *Dasein*-ul *este* ca ființare, el nu și-a atins niciodată „întregimea" sa. Însă în cazul că el o dobîndește, atunci acest cîștig devine pur și simplu pierderea faptului-de-a-fi-în-lume. El nu mai este atunci niciodată experimentabil *ca ființare*.»

În căutarea autenticității. Starea de hotărîre[1]

O dată arătat felul în care integralitatea *Dasein*-ului devine posibilă, în prim-plan intră cel de al doilea „imperativ" al unei cercetări ontologice *originare*, anume cel care privește *autenticitatea*. Interpretarea *Dasein*-ului în direcția temporalității are și în acest caz de depășit o aporie, nu mai puțin dificilă decît aceea a morții: *Dasein*-ul, pentru a ajunge să fie determinat ca grijă, a fost văzut fenomenologic pornind de la felul în care există «în primă instanță și cel mai adesea», adică în cotidianitatea sa. Or, ideea de existență a prefigurat și un alt mod de a exista, *autenticitatea*, care nu e atestabil în aceleași proporții ca neautenticul și pentru care nu e suficientă o privire fenomenologică, ci una hermeneutică, motiv pentru care tot acest registru de fenomene este livrat spre descoperire interpretării. În definitiv, pentru a putea susține că *Dasein*-ul în cotidianitatea sa este neautentic, trebuie să dovedești «*posibilitatea autenticității*»[2]. Ea a fost presupusă tot timpul, începînd

[1] Secțiunea II, capitolul II, cu titlul: *Atestarea la nivelul Dasein-ului a unei putințe-de-a-fi-autentice și starea de hotărîre*.

[2] Interpretarea ființei-întru-moarte, ca și aceea a fenomenului conștiinței, deși se aventurează în teritoriul ființei autentice *posibile* a *Dasein*-ului, nu încetează să se „ocupe" în paralel de registrul căderii, al cotidianității, al *Dasein*-ului așa cum poate fi aflat «în primă instanță și cel mai adesea». Și aceasta cu intenția de a demonstra în cazul fiecărui fenomen izolat adevărul afirmației că «neautenticitatea are ca temei posibilitatea autenticității» (SZ, p. 259). Această frază e decisivă pentru a înțelege în ce fel procedează întreagă această secțiune și ea amintește de relația descrisă în § 7 al lucrării dintre aparență, apariție și fenomen (Cf. SZ, p. 31), unde aparența și apariția sînt gîndite ca «modificări» ce au drept condiție de posibilitate arătarea de sine a fenomenului. Relația dintre autentic și neautentic nu e așadar una dintre două „aspecte" ale existenței între care nu există nici o „comunicare", ci dimpotrivă — lucru care face ca toate analizele de detaliu ale unui fenomen sau altul să devină

să se descopere încă din cuprinsul analizei pregătitoare, o dată cu surprinderea fenomenului *angoasei* ca «situare afectivă privilegiată». Însă și interpretarea ființei-întru-sfîrșit a *Dasein*-ului a presupus posibilitatea autenticității, de vreme ce fenomenul pre-mergerii a fost situat tot în registrul unei autenticități *posibile*. Astfel, cercetarea a ajuns în punctul în care ceea ce a fost pînă acum doar presupus trebuie «atestat» în *Dasein*: ea trebuie să arate *cum este autenticitatea posibilă*. Atestarea aceasta are însă o miză mai mare: atestîndu-se o autenticitate posibilă, este atestată implicit posibilitatea unei temporalități *originare*, adică a posibilității unui *alt concept de timp* decît cel livrat de tradiția filozofică.

Pentru a dovedi posibilitatea autenticității, Heidegger alege un fenomen asupra căruia s-au aplecat deja atît filozofia, cît și teologia și antropologia[1]: e vorba de fenomenul *conștiinței morale* (*Gewissen*)[2]. Numai că, așa cum se întîmplă în cele mai multe cazuri în care este vorba de un fenomen surprins deja de tradiție, și fenomenul conștiinței este „transcris" aici în registru existențial, adică văzut din perspectiva ideii de existență (potrivit căreia *Dasein*-ul, «în ființa sa, are ca miză însăși această ființă») și astfel făcut productiv pentru o cercetare ontologică. Nu vom prezenta în detaliu parcursul analizei acestui fenomen în capitolul

---

și mai dificil de realizat și de urmărit — existența autentică este permanent gîndită ca «*origine*» a celei neautentice. Dacă scopul interpretării *Dasein*-ului ca temporalitate este de a arăta că aceasta este «sensul grijii» și că grija își are temeiul în temporalitate, acest lucru se realizează efectiv printr-o *regîndire a grijii în termenii autenticității*. Așa se face că temporalitatea, atunci cînd va fi dezvăluită ca fiind «sensul grijii», va primi caracterizarea de «sens al grijii *autentice*» (SZ, p. 326) (*subl. n.*).

[1] Cf. SZ, nota de subsol de la p. 272.

[2] Asupra sensului acestui termen, diferit de cel de *Bewußtsein*, cf. ed rom. la SZ, nota trad. de la p. 268.

II al secțiunii a II-a, ci ne vom îndrepta atenția asupra semnificației pe care o are cercetarea lui în contextul mai larg al ontologiei fundamentale și asupra legăturii ei stricte cu conceptul de timp pe care întreaga analitică a *Dasein*-ului era menită să-l construiască ca un concept „alternativ" în raport cu cel metafizic.

Posibilitatea autenticității este cercetată plecînd de la fenomenul *vocii conștiinței*. «Vocea» este interpretată drept «chemare» (pe baza considerării ei ca mod al discursului). Chemarea nu mai dă expresie de astă dată doar unui imperativ moral, prin care comportamentul nostru ar primi o „corecție" de îndată ce e pe cale să facă sau a făcut deja o faptă care nu intră în acord cu legea morală. Vocea conștiinței indică, ce-i drept, și aici o «vinovăție», însă aceasta nu mai este una izvorîtă din neconformitatea cu vreo normă, scrisă sau nescrisă, ci este o vinovăție *ontologică*, ce pare de neînlăturat printr-un gest reparator. Există, așadar, mai multe sensuri ale vinii[1], iar unul dintre ele este cel ontologic, obținut aici printr-o «formalizare a ideii de „vinovat"» prin care vina în sensul obișnuit, ca vină față de semeni, «să iasă din discuție»[2]. Încercarea care se face în cuprinsul analiticii nu are în vedere desigur negarea conotației morale a vocii conștiinței, ci dezvăluirea faptului că vocea aceasta spune *mai mult* decît atît. Iar acest „mai mult" constă în aceea că *Dasein*-ul, prin chemarea conștiinței, este chemat «înaintea-lui-însuși», în «posibilitățile sale cele mai proprii»[3] în speță că ajunge să se confrunte cu *posibilul* propriu, ceea ce înseamnă, existențial vorbind, cu «el însuși», în măsura în care a fost de la bun început definit ca ființă-posibilă. Prin aceasta, posibilitatea autenticității, adică a unei înțelegeri de sine a *Dasein*-ului în care

[1] Discutate pe rînd în § 58, pp. 281–282.
[2] Cf. SZ, p. 283.
[3] SZ, p. 273.

posibilul propriu să precumpănească este ca și „demonstrată". Însă lucrurile nu se opresc aici, căci autenticitatea, o dată ce e surprinsă în posibilitatea ei, prin «atestarea» pe care o oferă vocea conștiinței, trimite la alte fenomene cu conotație ontologică din *Dasein* și pe care deja grija — ca indicare formală — le prefigurase, dar care nu apăruseră în concretețea lor. Chemarea-înainte pe care o face vocea conștiinței nu cheamă către un posibil indefinit, ci către unul specific *Dasein*-ului: un posibil al cărui „capăt" îl constituie «imposibilitatea purei imposibilități a *Dasein*-ului», adică moartea.

Interpretarea *existențială* a fenomenului conștiinței, făcută cu scopul de a „atesta" posibilitatea autenticității — și implicit legitimitatea vorbirii despre o ființă *neautentică* a *Dasein*-ului — este „continuată" la nivelul unei interpretări *ontologice* a aceluiași fenomen din clipa în care „vinovăția" făcută cunoscută de conștiință, adică «ideea formal-existențială de „vinovat"» este determinată ca având drept conținut o *revelare a nimicului* în *Dasein*. Dacă vocea conștiinței spune „mai mult" decît că există o vinovăție *morală*, acest „mai mult" constă în faptul că în acel „vinovat" pe care îl strigă conștiința nu se face auzit doar un «nu» al faptei morale (în sensul de: „acest lucru nu trebuia făcut sau nu se cuvine să fie făcut"), ci un «nu» înscris în însăși ființa *Dasein*-ului. Pentru a ilustra acest lucru, cercetarea readuce în discuție grija, indicînd în cuprinsul momentelor ei prezența „negativității" pe care o enunță «nu»-ul conștiinței: „centrul de greutate" al acestei „negativități" dinlăuntrul grijii este situat în existențialul stării de aruncare, așadar în momentul pe care l-am desemnat prin formula: «*Dasein*-ul este deja într-o lume». Fenomenul stării de aruncare vădește prezența unui «nu» ontologic în ființa *Dasein*-ului prin aceea că dă seamă de următorul fapt: *Dasein*-ul *nu* s-a adus cu de la sine putere în lumea

în care există. Apoi, chiar aflat «înaintea-lui-însuși», adică proiectîndu-și posibilitățile, *Dasein*-ul nu se poate sustrage «nu»-ului prezent în ființa sa datorită faptului că proiecția implică *alegere* a posibilităților, și astfel o posibilitate aleasă trimite implicit la alte posibilități care *nu* au fost alese și la care, în virtutea ființei lui, *Dasein*-ul trebuie să renunțe.

Consecința acestei interpretări a vocii conștiinței ca fiind o *experiență a nimicului din D a s e i n* nu poate fi alta decît necesitatea unei *regîndiri a grijii* din perspectiva «nimicniciății»: «Grija însăși este [...] străbătută de la un capăt la altul de nimicnicitate»[1] sună concluzia la care ajunge Heidegger în acest punct. Și putem spune fără să greșim că abia în forma aceasta, interpretată ca nimicnicitate, grija ca ființă a *Dasein*-ului este cu adevărat „pregătită" pentru a fi interpretată ca temporalitate! Căci, umplută cu „conținutul" pe care îl scoate la iveală experiența nimicului din *Dasein*, grija ca ființă a *Dasein*-ului primește o *direcție* cu totul determinată din care e concepută și se poate spune că — acum pentru prima oară — încetează să mai funcționeze ca indicație-formală a ființei *Dasein*-ului. Grija, «străbătută de la un capăt la altul de nimicnicitate», își păstrează funcția de existențial integrator, însă ceea ce ea strînge-la-olaltă sînt acum toate „nu"-urile din cuprinsul *Dasein*-ului, concentrate într-unul singur: *Dasein*-ul *nu poate fi temei al lui însuși*, în speță nu poate «avea *niciodată* în stăpînire, din temeiul ei, ființa sa cea mai proprie»[2]. Ființa proprie îi este *indisponibilă*. În acest loc se face reauzit, intonat parcă de un alt instrument, același „sunet prevestitor" al temporalității în interiorul grijii, sunetul ce se făcuse deja auzit în discuția despre certitudinea morții ca certitudine a unui

[1] SZ, p. 285.

[2] Cf. SZ. p. 284.

eveniment *posibil în orice moment*. Este vorba de *imposibilitatea de a lua în posesie*, despre caracterul „de nestăpînit" prin vreo voință al fenomenelor prezente în ființa *Dasein*-ului ca ființă-posibilă, ca *putință*-de-a-fi. Acesta, «existînd, *nu poate* ajunge niciodată în spatele stării sale de aruncare»[1] și, la fel, *nu poate* alege «decît o *singură* posibilitate, acceptînd faptul de a nu fi ales altele și, mai mult, de a nu fi putut alege altele»[2]. Posibilul din *Dasein*, în teritoriul căruia se aventurează, după cum am spus, interpretarea acestuia ca temporalitate, se vădește a avea dedesubtul lui un nivel de *imposibil*, care constă atît în imposibilitatea de a veni pe lume „din voie proprie", cît și din aceea că, o dată „aruncat în lume", *Dasein*-ul nu poate anula cu totul — prin proiect — starea sa de aruncare. Dacă reluăm „firul povestirii" din *Ființă și timp*, reamintindu-ne că această cercetare și-a fixat ca obiectiv să surprindă cum este posibilă înțelegerea ființei în *Dasein* — cercetînd „cazul particular" al înțelegerii ființei *proprii* — și dacă luăm în considerare faptul că „fenomenul ultim" pe care îl așază la baza posibilității înțelegerii ființei este *temporalitatea*, putem spune că temporalitatea, în măsura în care tocmai ea *face posibile* structurile grijii și articularea ei internă ca ființă a *Dasein*-ului, va funcționa în cele din urmă, în ansamblul analiticii *Dasein*-ului, ca un fenomen *posibilizator al imposibilului*. Această caracterizare prealabilă pe care o facem conceptului temporalității nu exprimă un paradox. Ea încearcă doar să indice faptul că „experiența" timpului originar, cea pe care Heidegger urmărește să o situeze la nivelul autenticității *Dasein*-ului, nu va fi o „experiență" propriu-zisă a timpului potrivit cu dimensiunile viitorului, trecutului și prezentului, ci va fi mai mult decît atît: va fi experiența faptului că *Dasein*-ul, ca ființă-posibilă, este

[1] SZ, p. 284.
[2] SZ, p. 285.

situat în imposibil, că posibilul propriu are ca temei o imposibilitate. Experiența timpului originar și autentic, așa cum o prefigurează conceptul de autenticitate, va fi o experiență a *indisponibilului* ființei proprii. Pornind de aici putem înțelege și sensul specific al kairologiei heideggeriene, ca una conotată existențial: dacă timpul kairotic este gîndit tradițional ca unul *instantaneu* și nu ca o înșiruire de «acum»-uri — care vin din viitor, ajung să fie prezente și se pierd în trecut — această *instantaneitate* va fi caracteristica principală pe care va miza «interpretarea *Dasein*-ului ca temporalitate» din secțiunea a II-a: căci ea va permite interpretarea tuturor fenomenelor cuprinse în *Dasein* (și care trimit toate la faptul că acesta «nu poate avea *niciodată* în stăpînire, din temeiul ei, ființa sa cea mai proprie») pornind de la un fenomen ultim și unic: *timpul*. Timpul instantaneu, care nu poate fi luat în posesie, este fenomenul chemat să exprime ființa indisponibilă a *Dasein*-ului. Scurta propoziție «*Dasein*-ul este timp», pe care Heidegger o rostise în conferința din 1924, pare a spune acum, auzită din interiorul analiticii *Dasein*-ului, un lucru anume: «ființa *Dasein*-ului îi este lui însuși indisponibilă».

Dacă experiența nimicului din *Dasein* — prin „vinovăția" ontologică enunțată de vocea conștiinței — dezvăluie ființa acestei ființări ca imposibil de a fi luată în posesie prin vreo voință (în ciuda faptului că tocmai *posibilul* deține o preeminență remarcabilă în *Dasein* față de real), atunci *autenticitatea*, ca înțelegere de sine a *Dasein*-ului «pornind de la el însuși», primește sensul unei înțelegeri de sine pornind de la *imposibilitatea* funciară ce determină posibilul din *Dasein*. A fi autentic înseamnă atunci «a fi *vinovat* în chip autentic» și orice voință de a lua în posesie ființa proprie este transcrisă automat în registrul mai „slab" al unei «ascultări corecte» a vocii conștiinței, adică al unei *voințe-de-a-avea-conștiință*.

Însă dacă cercetarea descrisă mai sus a pornit la drum „în căutarea autenticității" posibile a *Dasein*-ului, cu intenția de a «atesta în *Dasein*-ul însuși o putință-autentică de a fi», ea a aflat o dată cu autenticitatea și ceva în plus, anume *finitudinea*, fenomenul pe care îl putem numi, din perspectiva parcursului urmat de secțiunea a II-a, „antecamera" temporalității. A descoperit că *Dasein*-ul, gîndit în autenticitatea sa *posibilă*, este unul ce face experiența nimicniciății, adică a finitudinii proprii. Tocmai în aceasta constă «posibilitatea autenticității». *Dasein-ul autentic nu poate fi decît unul ce se înțelege pe sine ca finit*. De altfel, una dintre tezele esențiale privind temporalitatea ca sens de ființă al *Dasein*-ului va suna astfel: «Timpul originar este finit»[1]. Între anii 1927–1929, după ce secțiunea a III-a fusese redactată într-o prima versiune și apoi distrusă, Heidegger va rămîne în „șantierul" ontologiei fundamentale, însă va lucra așa zicînd, pentru o vreme, la o altă „construcție". Va adînci ideea de *finitudine*, așa cum o conțin analizele temporale de la sfîrșitul lui *Ființă și timp*. Astfel va lua naștere „cartea despre Kant" (*Kant și problema metafizicii*) care realizează o «coborîre în finitudinea omului». Acest parcurs ulterior este semnificativ pentru tema cercetării de față, deoarece se concentrează asupra unui fenomen care, în *Ființă și timp*, este gîndit *în interiorul* problemei temporalității, și poate fi tocmai de aceea socotit ca o continuare, sub o altă formă, a interpretării *Dasein*-ului ca temporalitate. Cum vom vedea în capitolul următor, din „antecameră" a temporalității, așa cum este în *Ființă și timp*, finitudinea devine, în anii imediat următori, pentru o vreme, temă substitutivă a ei.

„Rezultatul" cercetării ce caută să «ateste» în *Dasein* autenticitatea sa posibilă este concentrat în conceptul de

[1] SZ, p. 331.

stare de hotărîre. Prin starea de hotărîre este «interpretată existențial înțelegerea interpelării», adică este concepută *atitudinea Dasein-ului care a înțeles în mod corect sensul chemării conștiinței* și care, ajungînd să se confrunte cu finitudinea proprie, continuă să „acționeze", adică să existe factic. *Dasein*-ul autentic, care, în conformitate cu ideea de existență, trebuie să fie unul ce se înțelege pe sine «pornind de la el însuși», adică pornind de la *posibilul* său, nu rămîne „blocat" în *imposibilul* ce stă la baza acestui posibil al său, ci continuă să existe factic. Cuvîntul *hotărîre* trimite la faptul că *Dasein*-ul autentic, fiind „conștient" de imposibilitatea de care e străbătută posibilul său, *se hotărăște* totuși să acționeze, să existe în coordonatele „vieții curente". Starea de hotărîre nu trebuie așadar înțeleasă ca una ce „mută munții din loc", ci mai curînd dimpotrivă: ca fiind puterea de a mai face un „gest" oarecare după ce putința proprie de a fi a fost experimentată în termeni de nimicnicitate, după ce în miezul posibilului propriu a fost întrevăzută o imposibilitate funciară care, în limbajul lui Heidegger, este exprimată prin formula «proiect aruncat». Astfel, autenticitatea nu reprezintă un „stop-cadru" al existenței factice a *Dasein*-ului, ci, văzută din punct de vedere formal, un simplu mod de a fi, la fel ca neautenticitatea. Sigur că „acțiunea" realizată la nivelul existenței autentice nu este aceeași cu cea de la nivelul căderii, și tocmai pentru a arăta acest lucru este introdus conceptul de «*situație*»[1], menit să explice în ce fel *Dasein*-ul autentic, care a înțeles corect sensul chemării conștiinței, nu sucombă în inactivitate și contemplație neputincioasă de sine, ci chemarea îi dă ghes de a acționa. Autenticitatea, ca să spunem așa, chiar dacă se înfiripă — în schema construită de Heidegger — prin angoasă, nu are ca rezultat „neputința de a mai trăi", ci,

[1] Cf. SZ, p. 299 și urm.

dimpotrivă, constituirea unei alte modalități de împlinire a vieții. Ea este în cele din urmă «curaj de a înfrunta angoasa». Astfel, chemarea conștiinței, ca fenomen căruia nu i se poate nega, oricum ar fi interpretat, caracterul neobișnuit, cheamă totuși către «împlinirea îndatoririlor curente», ea «*cheamă-înainte în situație*»[1]. Termenul «situație» a fost caracterizat ca «termen kairologic»[2], iar acest lucru are legătură fără-ndoială cu faptul că el prefigurează — și continuă să însoțească totodată — conceptul de *clipă* (ca *prezent autentic*) ce va fi introdus o dată cu discutarea temporalității.

Abia prin obținerea unui fenomen precum starea de hotărîre, care arată că autenticitatea nu constă într-o blocare a posibilului din *Dasein* — de îndată ce a fost resimțit ca fiind pînă la urmă un *imposibil* — și că *Dasein*-ul continuă să existe «ca putință factică de a fi», Heidegger poate spune: «Autenticitatea *Dasein*-ului nu mai este acum un cuvînt gol și nici o simplă idee scornită». Și noi putem spune, în ce ne privește, că abia acum analitica poate începe a vorbi despre timp, după ce a defrișat în interiorul *Dasein*-ului un întreg teritoriu, cel în care va așeza conceptul de *temporalitate originară*.

Dimensiunile interpretării ontologice. «Violența proiectului»

O dată cu descoperirea posibilității integralității și autenticității, grija este *regîndită* și astfel „pregătită" pentru a fi interpretată ca temporalitate. Ea continuă să funcționeze ca „existențial integrator" al structurilor *Dasein*-ului, dar și al fenomenelor pornind de la care *Dasein*-ul a fost

[1] SZ, p. 300.

[2] KISIEL, *The Genesis...*, p. 423.

gîndit în integralitatea și autenticitatea sa: «grija adăpostește în sine, în chip la fel de originar, moartea și vina»[1].

Următorul pas în „pregătirea" grijii îl constituie-cuplarea celor două fenomene prin intermediul cărora au fost concepute posibila integralitate și autenticitate (premergerea și starea de hotărîre) în conceptul de *stare de hotărîre anticipatoare*, pe baza observației — pe care aici nu vom face decît să o redăm prescurtat — că hotărîrea, fiind hotărîre de a «merge înainte» către posibilitățile proprii, este pînă la urmă o «mergere-înainte» către posibilitatea extremă care este moartea, așadar anticipare a sfîrșitului, *pre-mergere*. Într-adevăr, hotărîrea de a mai face un „gest" oarecare după ce ființa proprie a fost experimentată în termeni de nimicnicitate este totodată hotărîre de a merge „pînă la capăt", adică de a *pre-merge*, de „angajare" în posibilul propriu și, în cele din urmă, *hotărîre de a muri*. Prin hotărîrea de a mai face un „gest" oarecare, *Dasein*-ul „se hotărăște să moară". Orice «situație» pe care o deschide starea de hotărîre, ca situație concretă a acțiunii, adică a unui simplu „gest oarecare", este implicit o «situație-limită»[2].

O dată cu formularea conceptului de *stare de hotărîre anticipatoare*, cercetarea din secțiunea a II-a obține *Dasein*-ul în altă „stare" decît îl livrase analiza pregătitoare din secțiunea I, și anume într-una în care el a devenit vizibil, cu toate fenomenele sale — atestate la nivelul unei *integralități* și *autenticități* posibile — pentru privirea hermeneutică. *Dasein*-ul se află acum adus într-o *nouă* «situație hermeneutică»[3]. Cu aceasta, discuția noastră se va apleca

---

[1] SZ, p. 306.

[2] Cf. SZ, pp. 308, 349.

[3] Cf. § 63, *Situația hermeneutică obținută pentru o interpretare a sensului ființei grijii și caracterul metodologic al analiticii existențiale în genere*. La începutul acestui paragraf se spune: «Situația hermeneutică, pînă în acest moment insuficientă pentru a explica sensul

asupra celui de al III-a capitol[1] din secțiunea a doua, cel în care grija este interpretată ca temporalitate, după ce a fost îndeajuns regîndită și „pregătită" în felul arătat.

Am spus mai devreme că temporalitatea, înainte de a fi un fenomen genuin din cuprinsul *Dasein*-ului, este un *proiect ontologic*. Acesta se vrea a fi un «proiect ontologic fundat fenomenal»[2], așadar unul care nu pierde legătura cu „baza fenomenală" în clipa în care trece la interpretarea fenomenelor, cînd privirea ce le surprinde devine una hermeneutică. Totuși, sîntem dinainte preveniți că «nu trebuie să ne mire dacă, la o primă privire, temporalitatea nu corespunde acelui „timp" care este accesibil înțelegerii obișnuite»[3] și că e necesar să ne familiarizăm în prealabil cu fenomenul pe care interpretarea ni-l va aduce în fața ochilor. La fel, cîteva pagini[4] din acest capitol ne vorbesc despre «caracterul violent al oricărei interpretări» și care, în cazul ontologiei *Dasein*-ului, ar fi «foarte pronunțat» tocmai datorită faptului că cercetarea are de luptat în cazul de față împotriva «suficienței și liniștitorului de-la-sine-înțeles» în perimetrul cărora ne reprezentăm îndeobște esența timpului. Putem observa în treacăt că fenomenologia heideggeriană, tocmai din pricina faptului că se configurează ca o fenomenologie *hermeneutică*, una ce mizează pe interpretare, ajunge să dețină o „stilistică" proprie: aceea a *luptei*. Fenomenele trebuie *obținute cu forța*[5], donarea lor

---

ființei grijii, și-a dobîndit acum originaritatea cerută. *Dasein*-ul este originar, ceea ce înseamnă că a fost pus în deținerea-prealabilă în ce privește putința sa autentică de a fi întreg.» (SZ, p. 311)

[1] Cu titlul: *Putința autentică de a fi întreg a Da s e i n-ului și temporalitatea ca sens ontologic al grijii*.

[2] SZ, p. 302.

[3] Cf. SZ, p. 304.

[4] Cf. SZ, pp. 311–313.

[5] Cf. aici nota de subsol la traducerea românească, la p. 222.

ultimă trebuie «cucerită» printr-o «permanentă *violență*»[1], iar ceea ce face necesară o atare violență ar fi tendința prezentă în *Dasein* de a-și înțelege greșit ființa proprie: nimic altceva decît «*felul de a fi* al *Dasein*-ului *pretinde* de la o interpretare ontologică [...] *să cucerească pentru sine ființa acestei ființări, luptînd împotriva tendinței ei celei mai proprii, care este aceea de a acoperi și de a disimula*». De altfel, acest *opus magnum* al lui Heidegger stă, de la început și pînă la sfîrșit, sub semnul unei reînnoite γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, al unei «lupte de giganți purtate în jurul ființei»[2], iar ceea ce își propune este (cum putem citi pe ultima pagină) să pregătească și chiar să «stîrnească disputa privitoare la interpretarea ființei». Revenind la punctul în care ne aflăm, să spunem că, înainte de a începe efectiv interpretarea grijii ca temporalitate, Heidegger face cîteva «considerații metodologice»[3] în cuprinsul cărora justifică radicalitatea interpretării ce urmează a fi întreprinse, arătînd că «*violența proiectului*» aduce cu sine nici mai mult nici mai puțin decît «*o eliberare a conținutului fenomenal nedisimulat al D a s e i n-ului*»[4].

Aflăm astfel, încă de la începutul acestui capitol, că «temporalitatea este experimentată originar ca fenomen în autenticul fapt-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului, adică în fenomenul stării de hotărîre anticipatoare»[5]. Experiența timpului ca timp originar este situată așadar la un *alt* nivel decît cea „obișnuită" — măsurarea cu ajutorul ceasornicului și al calendarului —, și anume la nivelul autenticității și al integralității *Dasein*-ului. Așa cum am spus deja, pentru a putea vorbi despre o experiență originară a timpului,

[1] SZ, p. 311.
[2] SZ, p. 2
[3] În § 63.
[4] SZ, p. 313.
[5] SZ, p. 304.

alta decît cea numită „vulgară" sau „obișnuită", trebuiau obținute în prealabil autenticitatea și integralitatea, iar aceste două dimensiuni trebuiau reunite într-un concept pentru a delimita clar „locul" în care va fi așezată temporalitatea originară. Paragraful 64 realizează astfel o „ultimă pregătire" a grijii înainte de a fi interpretată pe linia temporalității, caracterizînd «legătura dintre grijă și sineitate».

Temporalitatea ca sens ontologic al grijii. —Paragraful sistematicii

Ajungem astfel la paragraful-cheie 65, în care temporalitatea este dezvăluită ca fiind «sensul ontologic al grijii». Dar ce înseamnă aici «sens»? Pentru început, Heidegger ține să clarifice — amintind definiția[1] dată în paragraful 32 — statutul termenului «sens» din expresia «*sensul* grijii»:

> Á evidenția sensul grijii înseamnă atunci: a urmări proiectul care stă la baza interpretării existențiale originare a *Dasein*-ului și care călăuzește această interpretare, în așa fel încît în acel ceva care este proiectat să devină vizibil acel ceva «către-care» el a fost proiectat. (SZ, p. 324)

Din această frază devine clar ce anume înțelege cercetarea din secțiunea a II-a prin autocaracterizarea sa ca «proiect ontologic fundat fenomenal». Grija, ca structură articulată, este înțeleasă (adică *proiectată*) *într-o anumită direcție*, în speță în direcția temporalității, în sensul că articulării ei interne îi este oferit, prin interpretare, un „principiu de organizare" și, prin aceasta, este obținut un „element explicativ" pentru ființa *Dasein*-ului. Lucru care echivalează cu a arăta «*ce anume face posibilă integralitatea întregului*

[1] SZ, p. 151: «*Sensul este „către-ce"-ul proiectului de la care pornind ceva devine inteligibil ca ceva*».

structural articulat al grijii în unitatea articulării sale»[1]. În aceasta ar consta, pe de o parte, „proiectul ontologic". Însă faptul că «în acel ceva care este proiectat» — adică în grijă — trebuie «să devină vizibil acel ceva „către-care" el a fost proiectat», acest fapt arată că grija ca structură nu e totuși „străină" de timp, că ea cuprinde deja în ea «ceva temporal»[2], deci că structurile din cuprinsul ei sînt «determinate prin timp», și abia prin aceasta proiectul amintit devine unul «fundat fenomenal»: «Despre aceste structuri [ale grijii] nu se poate spune că, pe lîngă ceea ce ele sînt ca atare, ar mai fi și în timp și că stau în vreo relație cu timpul, ci grija este în așa fel determinată «prin» timp încît este ea însăși timpul, este facticitatea timpului însuși»[3]. Chiar dacă acest *sens* temporal îi este *„dat"* grijii printr-un act al înțelegerii (adică al proiectării ei într-o direcție anume), prin aceasta nu îi este impus, așa zicînd, un „pricipiu de organizare" străin de compoziția pe care o are. A înțelege grija ca timp nu înseamnă a o înțelege ca altceva decît este, ci *în posibilitatea ei*. Să amintim că «înțelegerea» de care e vorba aici, înțelegerea *ca existențial*, nu reprezintă simpla înțelegere a unei propoziții sau a sensului unui cuvînt, ci este acea „atitudine" prin care este surprinsă o putință-de-a-fi. Deținînd o astfel de înțelegere, abia atunci *Dasein*-ul *poate* fi, adică se poate raporta la posibilul propriu[4]. Sîntem avertizați în aceste pagini că înțelegerea — a cărei

---

[1] SZ, p. 324.

[2] GA 21, p. 237.

[3] GA 21, p. 409. De asemenea, GA 21, p. 242: «Grija, deși este determinată de caractere temporale, nu este totuși determinată temporal în sensul că ea, ca ființare, cade „în timp"».

[4] Heidegger se sprijină în această definire a înțelegerii și pe dublul sens din limba germană al verbului *verstehen*, care înseamnă deopotrivă a „înțelege ceva", dar și „a putea", „a fi în stare să faci ceva". Cf. SZ, p. 143.

structură, ca explicitare, a fost determinată prin formula «ceva ca ceva» — este un fenomen omniprezent chiar și în raportarea noastră ontică — adică obișnuită — la ființările cu care avem de-a face într-un fel sau altul în cîmpul preocupării noastre[1]. De pildă, un ciocan îl înțelegem *ca un ustensil de bătut cuie*, ceea ce înseamnă că nu vedem în el altceva decît ce este el însuși, numai că înțelegerea pe care o facem îl descoperă pe linia *posibilității*, adică a faptului că *putem* bate cuie cu ustensilul pe care îl explicităm ca ciocan. Desigur, actul înțelegerii pe care îl presupune folosirea curentă a unui ustensil nu este așa de „elaborat" precum cel pe care îl presupune interpretarea ontologică a grijii ca temporalitate — și care, după cum am putut vedea, a făcut necesară o întreagă „pregătire" a grijii — însă cele două *nu diferă esențial*. De aceea, în clipa în care temporalitatea este interpretată ca *sens* al ființei *Dasein*-ului, acestei ființări nu îi este *dat* un sens străin de ea, ci unul care are funcția strictă de a o reda inteligibilității noastre. Drept care Heidegger poate spune: «Sensul ființei *Dasein*-ului nu este ceva diferit de el și care plutește nu se știe unde, nu este un „în-afară" în raport cu acesta, ci este însuși *Dasein*-ul ce se înțelege pe sine»[2]. Drept care întrebarea de care interpretarea se va lăsa călăuzită este formulată în felul următor: «Ce anume face posibilă ființa *Dasein*-ului și, astfel, existența factică a acestuia?»[3]

„Forma definitivă" a grijii o reprezintă, cum am arătat, *starea de hotărîre anticipatoare*. «Proiectul ontologic fundat

[1] «Orice experiență ontică a ființării — de la evaluarea ființării-la-îndemînă prin privirea-ambientală și pînă la cunoașterea pozitiv științifică a ființării-simplu-prezente — are de fiecare dată ca temei proiecte ale ființei ființării corespunzătoare, fie ele mai mult sau mai puțin transparente». (SZ, p. 324)

[2] SZ, p. 325.

[3] SZ, p. 325.

fenomenal» amintit mai sus este un «proiect existențial originar al existenței»[1], în măsura în care fenomenele captate în proiect sînt cele ce țin de existența concepută *originar*, ai cărei „garanți" sînt integralitatea și autenticitatea. Iar grija va începe să fie interpretată în direcția timpului prin faptul că în fiecare dintre „momentele" ei structurale deja indicate («înaintea-lui-însuși», «deja-într-o-lume» și «în-preajma») vor fi acum *regăsite* dimensiunile timpului, «viitorul», «trecutul» și «prezentul», concepute însă într-un *alt* sens decît la nivelul «înțelegerii obișnuite», unde prin aceste denumiri nu sînt avute în vedere decît niște „fragmente" ale timpului, fără o „comunicare" directă între ele — lucru care iese la iveală și în numirea lor obișnuită prin substantive, numire ce le dă un soi de autonomie. Interpretarea ontologică, tocmai fiindcă are de descoperit o dată cu temporalitatea un fenomen *posibilizator* al tuturor felurilor de a fi ale *Dasein*-ului, este nevoită «să mobilizeze forța verbelor și a adverbelor»[2] pentru a putea da seamă de «forța constitutivă» a acestui fenomen. Să vedem așadar cum, „dedesubtul" structurilor grijii, Heidegger regăsește *verbele* temporalității:

Regăsirea viitorului ca «venire-către-sine»

Primul fenomen din grija astfel determinată care se arată în semnificația lui *temporală* este caracterul de «înaintea-lui-însuși» al *Dasein*-ului, caracterul său „anticipator". *Dasein*-ul n-ar putea fi „anticipator", n-ar putea face experiența posibilului propriu decît dacă acesta îi este *dat* într-un fel sau altul. „Donarea" posibilului propriu, „accesul prim" la el, Heidegger o indică a fi *viitorul*, dar nu în sensul «unui „acum" care *încă nu* a devenit

[1] SZ, p. 325.
[2] GREISCH, *Ontologie...*, p. 319.

„real" și care *va fi* abia cîndva», ci al unei «„veniri" prin care *Dasein*-ul vine către sine în putința sa cea mai proprie de a fi»[1]. Viitorul, în loc să mai fie dimensiunea unui «acum» ce încă *nu este*, dar care cîndva *va fi*, este conceput mai degrabă ca *fiind* deja sub forma acestei «veniri». Viitorul «vine». Să observăm că prin atribuirea unei semnificații verbale termenului de viitor, acestei dimensiuni îi este atribuită implicit *ființă*, în speță că nu mai este considerată ca un fragment al timpului care «nu este încă». Numai printr-o astfel de «venire-către-sine» *Dasein*-ul are acces la putința sa de a fi și astfel își experimentează propriul posibil. Viitorul înțeles ca venire este introdus așadar ca fenomen posibilizator al *proiectării*, al raportării *Dasein*-ului la propriul posibil și astfel la propria sa ființă ca ființă-posibilă. Viitorul este «cel care, el mai întîi, face în genere posibil ca *Dasein*-ul să fie în așa fel încît să aibă ca *miză* propria lui putință-de-a-fi»[2].

Regăsirea trecutului
ca «fapt-de-a-fi-fost-în-chip-esențial»

Dacă în structura grijii — „completată" prin conceptul de stare de hotărîre anticipatoare — este «atestată» la nivelul existenței autentice o «asumare a stării de aruncare», adică o experiență a nimicului primordial din *Dasein* (a faptului că *nu* a venit în lume „din voie proprie", ci a fost «aruncat»), atunci această experiență devine și ea „pasibilă" de o interpretare temporală. Căci a fi «aruncat în lume» înseamnă «a fi dintotdeauna deja într-o lume», în speță a avea prin definiție înscris în ființa proprie un «deja», adică un *trecut*. Numai că acesta, ca și viitorul, nu este legat de un «acum» anume, care *a fost* la un moment

[1] SZ, p. 325.
[2] SZ, p. 327.

dat și care *nu mai este*, ci acest trecut *este* prezent în ființa *Dasein*-ului într-un alt mod decît clipele trecute ce nu mai pot fi regăsite. *Dasein*-ul, ca să spunem astfel, din moment ce are permanent înscrisă în ființa sa „informația" aruncării în lume, nu se poate raporta la aruncare ca la un „eveniment" care a trecut și nu mai este, ci ca la un «trecut esențial», unul care nu încetează să *fie*. Din acest motiv, Heidegger evită să numească acest fenomen prin cuvîntul german obișnuit, în care elementul „trecător" al trecutului e preponderent (*Vergangenheit*), ci forjează, pornind de la participiul verbului «a fi», conceptul de *Gewesenheit* («trecut esențial»), punînd în felul acesta dintru început accentul pe faptul că „trecutul" acesta continuă să *fie*. Astfel, Heidegger atribuie ființă — ceea ce înseamnă un *mod de a fi* — tuturor dimensiunilor timpului, și mai cu seamă celor care, tradițional, au fost concepute ca neființînd: viitorul și trecutul. (Viitorul *este* în modul *venirii*, trecutul *este* în modul lui «*sînt ceea ce am fost*» pe care îl presupune termenul *Gewesenheit*.) Și, făcînd acest lucru, Heidegger dă implicit *multiple* înțelesuri faptului-de-a-fi, care, la nivelul metafizicii, se blocase în semnificația de a-fi-simplă-prezență, neputînd prin urmare a fi atribuit decît prezentului. Intenția nu este alta decît de a zdruncina preeminența *prezentului* în interpretarea timpului și prin aceasta de a gîndi o nouă legătură între *ființă și timp*.

Regăsirea prezentului ca «prezentizare»

În sfîrșit, și cel de al treilea caracter structural din cuprinsul grijii, cel desemnat prin formula «în-preajma» este „iscodit" acum cu privire la determinația sa temporală. În el este regăsită dimensiunea *prezentului*, mai exact spus a *prezentizării*. Și în acest caz, timpul *originar* este văzut ca un fenomen posibilizator, căci *prezentizarea* este înțeleasă aici ca fenomen ce face posibilă ființa aflată «în-preajma»

lucrurilor de care ne preocupăm și, implicit, *căderea* (fenomenul prin care lucrurile cu care ne îndeletnicim ajung să determine înțelegerea ființei proprii). Elementul temporal din „relația" noastră cu lucrurile constă în faptul că familiaritatea pe care o presupune aflarea «în-preajma» lor, preocuparea cu ele, are drept condiție „situarea" lor într-un *prezent*, fără de care accesul la ele nu ar fi cu putință. Contactul cu «lucrurile din lume» este făcut posibil prin *prezentizare*.

Cele trei puncte înfățișate mai sus, și care nu fac decît să *indice* prezența a «ceva temporal» în cuprinsul grijii, sînt surprinse laolaltă astfel: «Faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși se întemeiază în viitor. Faptul-de-a-sălășlui-deja-în... face cunoscut prin sine trecutul esențial. Faptul-de-a-fi-în-preajma devine posibil prin prezentizare»[1].

Ceea ce ni se înfățișează acum ca prim „rezultat" al chestionării grijii pe linia determinării ei temporale este — după cum vedem — nimic altceva decît o *schemă*. Grija este astfel caracterizată temporal «doar în linii mari»[2]. Cu ajutorul acestei scheme, interpretarea nu face decît să își fixeze punctul de plecare al unor dezvoltări ulterioare, care au drept scop o *confirmare* a temporalității în ce privește forța ei posibilizatoare: «temporalitatea trebuie, firește, să-și afle confirmarea în toate structurile esențiale ale constituției fundamentale a *Dasein*-ului»[3]. Însă ceea ce ne pune la dispoziție această schemă nu este decît «temporalitatea *în genere*» (indicată ca «viitor», «trecut esențial», «prezentizare») și ale cărei momente se acoperă doar *formal* cu cele ale grijii. «Confirmarea» pe care cercetarea și-o va lua în continuare ca sarcină urmează să se desprindă de nivelul

[1] SZ, p. 327.
[2] SZ, p. 335.
[3] SZ, p. 332.

acestei temporalități «în genere» și să dea relevanță fenomenologică unei temporalități *autentice* și, apoi, temporalității *neautentice*, în intenția de a arăta că cea dintîi stă ca origine a celei din urmă, care este «un fenomen în adevăratul înțeles al cuvîntului, dar cu toate acestea unul derivat»[1].

Să spunem de asemenea că „suprapunerea" structurilor grijii pe dimensiunile timpului, înfățișată mai sus, nu are în vedere deocamdată decît nivelul *grijii autentice*. Deși temporalitatea care apare aici nu este încă una conotată existențial în termeni de autenticitate sau neautenticitate, totuși ea se dezvăluie ca fiind «sensul grijii autentice»[2]. Motivul pare să fie acela că grija, așa cum a fost ea „pregătită" de cercetarea de dinainte, a fost pusă într-o nouă «situație hermeneutică» tocmai prin atestarea autenticității ei *posibile*, care abia o dată cu temporalitatea urmează a primi o «întemeiere», arătîndu-se așadar că posibilitatea autenticității, ca și aceea a neautenticității, se datorează fenomenului numit temporalitate. Deși confirmarea temporalității va fi una *dublă*, — anume a celei autentice și a celei neautentice —, totuși „fenomenul ultim" care este temporalitatea se va afla situat *dincolo* de această disociere, din moment ce urmează a fi arătat că temporalitatea «face posibilă varietatea modurilor de a fi ale *Dasein*-ului și mai cu seamă posibilitatea fundamentală a existenței autentice și neautentice»[3].

Înainte de a arăta cum anume se petrece această posibilizare dublă pornind de la temporalitate, să observăm că, o dată indicată corespondența formală dintre momentele grijii și temporalitate, analiticii *Dasein*-ului i se deschide în față un întreg *labirint de fenomene*. Orice cititor atent

[1] SZ, p. 326.
[2] SZ, p. 326.
[3] SZ, p. 328.

poate observa că, ajuns aici, Heidegger nu se mai mișcă, prin mulțimea de fenomene pe care le-a produs interpretarea sa, cu dezinvoltura pe care o avusese la început în «analiza pregătitoare», unde ființarea *Dasein*-ului era mai degrabă un „obiect de insectar", căruia nu avea decît a-i descrie meticulos caracteristicile. Absența dezinvolturii se explică prin faptul că în acest punct, mai mult ca oriunde, Heidegger se apropie de o filozofie alcătuită sub forma unui sistem, așadar că o *tentație a construcției sistematice*, care nu se mai poate mișca decît în virtutea „planului inițial", capătă în acest moment forță maximă. „Corespondența" deja indicată dintre dimensiunile timpului și momentele structurale ale grijii reprezintă o „schemă" în care, o dată intrată, cercetarea ontologică abia cu greu se mai poate mișca altfel decît într-un „cadru prestabilit".

Acest „moment sistematic" ce începe cu § 65 constituie totodată o piatră de încercare pentru comentatorii „problemei timpului" la Heidegger. Și aceasta fiindcă, aflîndu-se el însuși în fața perspectivei de a dezvolta *sub formă de sistem* propriul gînd, Heidegger trezește impresia că tocmai de aici pornind poate fi cel mai bine „urmărit" și „verificat" în „justețea" analizelor sale[1]. Acest tip de abordare

[1] Aceasta este premisa de la care pornește comentariul cel mai aplicat al analizelor temporale din *Ființă și timp*, a cărui autoare este Margot FLEISCHER (*Heideggers Zeitanalysen...*). Întreaga problematică e urmărită în acest comentariu pornind de la sistematica introdusă de § 65, drept care «nivelurile» temporalității scoase în evidență acolo (originar, autentic și neautentic) sînt urmărite cu acribie în felul în care se raportează „sistematic" unele la altele. Din faptul că Heidegger nu se sfiește pe tot parcursul analizei să cupleze determinarea de originar cu aceea de autentic și să vorbească despre o «temporalitate originară și autentică» (pe baza indicației de la începutul secțiunii a II-a că tocmai surprinderea *autenticității* garantează *originaritatea* interpretării ontologice), FLEISCHER trage concluzia că toată interpretarea grijii ca temporalitate stă sub semnul

are, firește, legitimitatea sa: oricine și-a ales ca temă „problema timpului la Heidegger" este înclinat să se aplece înainte de toate asupra ultimelor capitole din *Ființă și timp*, unde *temporalitatea* este evidențiată ca sens ontologic al grijii și astfel ca sens al ființei *Dasein*-ului. Numai că, privind aceste capitole ca fiind în sine și pentru sine o fenomenologie a timpului, riscul este de a nu înțelege „statutul" conceptului pus aici în joc, în speță faptul că este în așa fel construit încît să poată *funcționa în cadrul unei interpretări*. Temporalitatea, înainte de a fi un fenomen genuin din ființa *Dasein*-ului este, cum am arătat deja, un proiect ontologic. În acest sens, capitolele finale din secțiunea a II-a pot fi considerate pe bună dreptate un „fals tratat despre timp", în măsura în care discursul despre timp *are o altă referință decît experiența timpului ca atare*, așa cum o facem îndeobște, și pe care cercetarea ontologică o împinge în registrul «înțelegerii vulgare a timpului». Intenția ultimă nu este așadar de a vorbi în chip expres „despre timp" și — cum am arătat de la început — întrebarea «ce este timpul?» este una de care Heidegger refuză să se lase

---

unei «ambivalențe» care ar face ca «meta-nivelul temporalității originare» să fie în cele din urmă ratat (FLEISCHER, pp. 10, 39). Concluzia surprinzătoare la care ajunge autoarea, și care dovedește totodată că intenția de ansamblu a ontologiei fundamentale dezvoltate în această lucrare îi era cu totul străină, este că Heidegger s-ar fi putut dispensa foarte bine de interpretarea *Dasein*-ului ca temporalitate, de vreme ce integralitatea acestei ființări fusese deja obținută prin existențialul grijii, nemaifiind nevoit să se confrunte cu sarcina dificilă de a urmări constituirea temporală a ființei *Dasein*-ului, constituire ce aduce cu sine de fiecare dată preponderența cîte unei ecstaze în temporalizarea unitară a temporalității. O respingere a tuturor acestor afirmații este făcută pertinent de către O. DAHLSTROM (*Das logische Vorurteil*, pp. 233–238), care arată că fatalitatea concluziilor la care ajunge FLEISCHER se datorează, cel puțin într-o anume privință, confuziei permanente pe care o face între temporalitatea în genere și temporalitatea originară.

călăuzit. Prin urmare, dacă un comentariu dedicat „problemei timpului la Heidegger" ajunge să facă o astfel de constatare, nu își va mai putea propune să urmărească cum este descrisă „experiența" fenomenului în discuție și, în definitiv, nu va putea pretinde de la cercetarea întreprinsă de Heidegger să procure o „definiție" a fenomenului pe care îl numim îndeobște „timp".

Înlăuntrul timpului. Temporalizarea

Paralel cu indicarea simplei „corespondențe" dintre grijă și temporalitate, Heidegger începe să descrie o anumită „mișcare internă" din interiorul temporalității. Viitorul ca venire și trecutul ca fapt-de-a-fi-fost-în-chip-esențial sînt „regăsite" în structura grijii ca două fenomene ce se „produc" unul pe altul: venirea-către-sine din viitor este totodată «venire-*în-urmă*», printr-un soi de răsfrîngere a viitorului asupra trecutului: «Orientat în chip autentic către viitor, *Dasein*-ul *este* în chip autentic *ceea ce el a fost în chip esențial*»[1]. Este descrisă așadar o relație de *posibilizare* chiar în interiorul fenomenului chemat să explice cum sînt posibile felurile de a fi ale *Dasein*-ului, așadar în interiorul temporalității înseși: «*viitorul* este cel care face cu putință *trecutul esențial*»[2]. Urmează *prezentul*, acea dimensiune a timpului care s-a bucurat la nivelul tradiției de o preeminență absolută, dar care apare aici *pe ultimul loc*, ca fenomen ce nu devine la rîndul lui posibil decît în urma „interacțiunii" dintre viitor și trecutul esențial, prin care cele două dimensiuni se contopesc, devenind «viitor care face ca ceva să fi fost în chip esențial» și care, abia

[1] SZ, p. 326.

[2] SZ, p. 326: «*Dasein*-ul nu poate să *fi* fost în chip esențial decît în măsura în care el este orientat către viitor. Trecutul esențial provine, așa zicînd, din viitor.»

laolaltă, «eliberează din sine prezentul». Relația internă de posibilizare din interiorul temporalității este formalizată astfel: «Viitor care face ca ceva să fi fost în chip esențial și care prezentizează»[1]. Aceasta și este, de fapt, „definiția" timpului *originar* căutat de analitica *Dasein*-ului. Numai că ea nu poate funcționa ca definiție dată timpului, de vreme ce nu vine să dea un răspuns întrebării «ce este timpul?». Ea nu face decît să descrie, am putea spune, ceea ce se petrece „înlăuntrul timpului", ca fenomen din perspectiva căruia este interpretat *Dasein*-ul și pornind de la care este obținută unitatea diverselor sale moduri de a fi.

Interacțiunea dimensiunilor temporale — care se „produc" unele pe altele — face ca temporalitatea să se prezinte ca un «fenomen unitar». Unitatea este creată pornind de la *viitor*, fenomenul posibilizator prin excelență[2] și care deține o preeminență tocmai pe baza faptului că «venirea» pe care el o presupune se continuă, așa zicînd, într-o «revenire» în trecutul esențial și, apoi, într-o «eliberare» a prezentului. Această „mișcare" din interiorul temporalității este numită *temporalizare* și ea constituie însuși *felul de a fi* al timpului originar, care nu mai este gîndit pornind doar de la simpla-prezență a unui «acum» situat în prezent, ci pornind de la *unitatea* pe care o deține timpul *originar*: «Temporalitatea nu „este" defel o *ființare*. Ea nu este, ci se *temporalizează*».[3] Avem de a face și în acest caz cu un substantiv verbal, a cărui semnificație vine să le strîngă laolaltă pe acelea ale verbelor atribuite dimensiunilor timpului. El are însă un *dublu* sens:

a) Primul dintre ele — pe care îl vom discuta în rîndurile imediat următoare — este cel *reflexiv* (indicat prin

---

[1] SZ, p. 326.

[2] Numit, din acest motiv, «fenomen primordial al temporalității originare și autentice». (SZ, p. 329)

[3] SZ, p. 328.

formula «temporalitatea se temporalizează») și are ca referință „mișcarea" descrisă dinlăuntrul timpului, în virtutea căreia «viitorul face ca ceva să fi fost în chip esențial și prezentizează». El descrie *posibilizarea dinlăuntrul timpului*, al cărei agent este viitorul.

b) Cel de-al doilea sens al temporalizării este unul pe care îl putem numi *activ* și are în vedere felul în care temporalitatea *ca întreg* face posibile diferitele feluri de a fi ale *Dasein*-ului. Procesul acestei posibilizări prin temporalitate a structurilor grijii va fi numit *constituire*, iar el presupune „mișcarea" descrisă dinlăuntrul timpului: numai în măsura în care *se* temporalizează — adică în măsura în care dezvoltă acea „mișcare internă" ce pornește din viitor și sfîrșește în prezent, temporalitatea poate *constitui* felurile de a fi ale *Dasein*-ului. «Temporalitatea temporalizează, și anume ea temporalizează moduri posibile ale ei înseși. Acestea fac posibilă varietatea modurilor de a fi ale *Dasein*-ului și mai cu seamă posibilitatea fundamentală a existenței autentice și neautentice»[1].

Expresia «temporalitatea *se* temporalizează» are în vedere o «intimă implicație mutuală»[2] dintre prezent, trecut esențial și viitor, ca dimensiuni aflate în permanentă „comunicare" unele cu altele. Privite astfel, viitorul, trecutul esențial și prezentul nici nu mai pot fi numite propriu-zis „dimensiuni", deoarece sînt reunite într-o „acțiune comună". Să observăm că această imagine „din interior" a timpului vine în răspăr cu reprezentarea curentă a unui timp ce „curge" dinspre viitor, trecînd prin prezent și pierzîndu-se, ireversibil, în trecut. Văzute din perspectiva „comunicării" lor unele cu altele, dimensiunile timpului

[1] SZ, p. 328.
[2] RICOEUR, *Temps et récit* III, p. 127.

originar sînt numite *ecstaze*, cu un cuvînt împrumutat din limba elină[1] și care înseamnă, textual, «în-afara». Aflate în comunicare, fiecare dintre ecstaze se află, așa zicînd, „una în cealaltă": viitorul, ecstaza prin care *Dasein*-ul vine «*către-sine*», este unul ce ajunge «*în-urmă*», în spațiul trecutului esențial, și, împreună cu trecutul astfel *modificat*, determină prezentul, mai bine spus *putința* ca un lucru să fie *întîlnit* în prezent. Această „mișcare internă" din interiorul temporalității nu o dezvăluie numai ca pe un fenomen ce *își conține principiul propriei unități*, dar și ca unul în care unitatea se creează printr-o „situare în afară" a fiecărei ecstaze în parte. Este descoperit așadar nu numai un fenomen pasibil să se „potrivească" cu structura grijii, pe baza schemei arătate mai sus, ci și unul capabil să ofere o întemeiere ființei *Dasein*-ului ca grijă, dacă e adevărat că „numitorul comun" al tuturor momentelor acesteia era un «în-afara» și că existențialul integrator numit grijă formaliza tocmai totalitatea modurilor în care *Dasein*-ul este «în-afara-sa». Temporalitatea este fenomenul *în interiorul*

[1] În mod vădit, Heidegger folosește termenul «ecstază» (*Ekstase*) în virtutea semnificației ca atare a cuvîntului grecesc (aceea de «ieșire-în-afară»), fără a invoca prezența lui în vreo filozofie precedentă. Însă în *Fizica* lui Aristotel, în capitolul despre mișcare (222 b 16), apare ca termen ἐκστατικόν, ca un caracter al oricărui lucru ce a suferit o transformare, care se desprinde de starea inițială, ieșind astfel în afara sa. Redenumirea dimensiunilor timpului ca ecstaze pune astfel accentul și pe faptul că temporalitatea ca «fenomen unitar» este una ce se poate «modifica», caracterul ecstatic constituindu-l tocmai putința ca o ecstază sau alta să dețină preeminență la un moment dat, chiar dacă, la nivelul temporalității *în genere*, scoasă la iveală prin „schema" corespondenței dintre momentele grijii și cele ale temporalității, viitorul continuă să dețină preeminență. Prin concretizarea temporalității ca una autentică sau neautentică, preeminența viitorului «ia diferite chipuri» (SZ, p. 329), ceea ce înseamnă că «temporalizarea acestuia variază». (SZ, p. 336)

căruia are loc *cea mai originară «ieșire-în-afară»* (sub forma aflării fiecărei *ecstaze* în celelalte):

> Aceste fenomene: „către..." (pe care îl pune în joc viitorul), „la..." (ca fenomen al trecutului esențial) și „în-preajma" (ca marcă fenomenală a prezentului) fac manifestă temporalitatea ca ἐκστατικόν pur și simplu. *Temporalitatea este acel „în afara sa" originar, în sine și pentru sine însuși.* (SZ, p. 329)

Iată, dincolo de „potrivirea" schematică dintre grijă și temporalitate, aspectul cel mai important sub care fenomenul temporalității poate fi numit „fenomenul ultim" din *Dasein*. La fel, abia acum putem înțelege de ce temporalitatea este numită sens *ontologic* al grijii: acest fenomen nu face inteligibilă grija doar în articularea momentelor sale structurale, servind ca un „principiu de organizare", ci, mai mult decît atît, este capabil să fundeze grija *ontologic*, punînd la dispoziția înțelegerii posibilitatea ca aceasta să exprime o primordială situare «în-afară» a *Dasein*-ului, adică să funcționeze ca un concept al *transcendenței*. Dacă grija era *indicarea formală* a structurii transcendente a *Dasein*-ului, abia înțeleasă pornind de la temporalitate, mai exact spus pornind de la natura *ecstatică* a acesteia, ea devine inteligibilă potrivit cu felul în care se *împlinește* transcenderea, «depășirea» efectuată de *Dasein* de la bun început în direcția lumii sale, în interiorul căreia întîlnește orice ființare: «Temporalitatea, în unitatea ei de orizonturi ecstatice, este condiția fundamentală de posibilitate a lui ἐπέκεινα, adică a transcendenței ce vine să constituie *Dasein*-ul însuși»[1].

Dacă fenomenul temporalității este chemat să funcționeze ca o „forță posibilizatoare" în *Dasein*, lucrul pe care el îl face prin excelență cu putință — în virtutea unității ei ce se realizează ecstatic — este „contactul" primordial

[1] GA 24, p. 436.

al *Dasein*-ului cu ceea ce nu este el însuși, adică «întîlnirea» în interiorul unei lumi a lucrurilor și a *Dasein*-ului celorlalți. *Temporalitatea face înainte de toate posibilă transcendența, deoarece, prin „comunicarea" dintre ecstazele sale, ea o conține.* «Caracterul ecstatic al timpului face posibil caracterul specific de depășire pe care îl are *Dasein*-ul, adică face posibilă transcendența și, astfel, lumea»[1]. Vedem cum „fenomenul ultim" din *Dasein*, așa cum este el livrat de interpretare, se „repercutează" (în speță reușește să facă inteligibile în *posibilitatea* lor) nu numai asupra structurii grijii, ci și asupra determinării prealabile a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, determinare pe baza căreia structurile existenței au fost evidențiate ca moduri de a fi «în-afară». Temporalitatea ca „forță posibilizatoare" este fenomenul chemat să explice în posibilitatea lor toate modurile de a fi ale *Dasein*-ului, înțelese ca moduri de a fi «în-afara» sa și, în ultimă instanță, să explice preeminența ontologică a *Dasein*-ului față de restul ființărilor, în speță să explice cum această ființare poate avea o *înțelegere a ființei*, care presupune o înțelegere a ființei proprii, a ființărilor «din interiorul lumii», și, în final, o înțelegere a ființei în genere. «*Condiția ontologică de posibilitate a înțelegerii ființei este temporalitatea însăși. De aceea, pornind de la ea trebuie scos la iveală acel ceva pornind de la care noi înțelegem ceva precum ființa. Temporalitatea* vine să preia posibilizarea înțelegerii ființei și astfel *posibilizarea explicitării tematice a ființei*, a *articulării* și a multiplelor sale moduri, adică posibilizarea ontologiei»[2]. Ea face posibilă, aflăm, chiar «distingerea ființei de ființare»[3]. Fenomenul pe care interpretarea ontologică a *Dasein*-ului l-a scos la iveală, temporalitatea ecstatică și originară este un „fenomen ultim" tocmai prin

[1] GA 24, p. 428.
[2] GA 24, p. 323.
[3] GA 24, p. 23.

această „omnipotență" a lui, ca unul ce face inteligibile toate fenomenele pe care analitica le-a scos mai înainte la iveală. Interpretarea ontologică a *Dasein*-ului este una ce mizează pe ceea ce Heidegger, într-unul dintre cursurile sale, va numi «productivitatea internă specifică a temporalității»[1].

Abia cum putem înțelege în deplinul ei sens afirmația privitoare la faptul că *ontologia* își află în *Dasein* un temei *ontic*. De altfel, întreaga „reinventare" a ființării „om" o dată cu redenumirea sa drept *Dasein* nu reprezintă decît o căutare întreprinsă de ontologie, de «știința despre ființă», a temeiului său ontic, care este putința *Dasein*-ului de a înțelege faptul-de-a-fi[2]. Această înțelegere a lui „a fi" este surprinsă *în posibilitatea ei* tocmai deoarece poate fi aflat în *Dasein* un fenomen precum temporalitatea, care, temporalizîndu-se ecstatic, conține[3] în sine transcendență, adică o «aflare-afară-din-sine» a fiecărei ecstaze în parte în direcția celorlalte, și, mai cu seamă, pe baza faptului că «unitatea ecstazelor este ea însăși ecstatică»[4], anume că are loc o «ieșire-în-afară» ecstatică a timpului însuși. Tocmai acest «în-afară» primordial al timpului este cel care fundează *ontic* discursul *ontologic*.

Cu aceasta ajungem la cel de-al doilea sens al termenului «temporalizare», cel *activ*, care privește felul în care temporalitatea, ca un «în-afară» primordial, face posibilă orice fel de a fi al *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume.

---

[1] GA 26, p. 272.

[2] Considerarea analiticii *Dasein*-ului ca o variantă de cercetare antropologică, în speță ca un „discurs despre om" reprezintă, din acest motiv, o gravă neînțelegere a intenției prime a acestei analitici.

[3] Cf. SZ, p. 329: «*Temporalitatea este acel „în afara sa" originar, în sine și pentru sine însuși*».

[4] GA 26, p. 268.

Timp și posibilizare

I. Tezele temporalității originare

Conceptul-cheie de care se folosește Heidegger după ce a determinat temporalitatea ca sens ontologic al grijii este cel de *constituire* și cu ajutorul lui este numit felul în care temporalitatea, o dată ce a fost evidențiată în ipostaza unei «transcendențe primordiale», *face posibile* variatele moduri de a fi ale *Dasein*-ului. Sensul activ al termenului de «temporalizare» este așadar cel de *constituire*, iar prin felul în care temporalitatea vine să constituie fiecare dintre structurile *Dasein*-ului ea își *confirmă* «productivitatea internă specifică» de care am amintit mai sus. Confirmarea „omnipotenței" acestui fenomen va face obiectul unei noi analize: analiza *pregătitoare* este acum *repetată* sub forma unei analize așa zicînd „confirmatoare", al cărei scop, anunțat încă de la începutul secțiunii a II-a, este de «a scoate în evidență retroactiv structurile *Dasein*-ului dobîndite anterior cu privire la sensul lor temporal»[1].

Merită amintită aici observația lui Paul Ricoeur[2] că, imediat după evidențierea temporalității în § 65, are loc o bruscă schimbare de strategie: «strategia *amînării*» (ceea ce aici am numit a fi îndelunga „pregătire" a grijii înainte de a fi interpretată ca temporalitate) este înlocuită cu o «strategie a *repetiției*» (care devine necesară o dată cu obținerea acelui punct maxim de sistematicitate în care s-a situat cercetarea ontologică prin schema „corespondențelor" dintre structurile grijii și ecstazele temporalității). „Efortul" pe care îl presupune proiectul ontologic al grijii în direcția temporalității nu mai poate fi din acest moment decît unul de conservare a caracterului sistematic pe care l-a dobîndit

[1] SZ, p. 234.

[2] *Temp et recit*, III, p. 122.

cercetarea și nu constă decît în a «confirma» în cazul *fiecărei*[1] structuri izolate prezența în fundal a temporalității ca fenomen «constitutiv». Începutul paragrafului 66[2] ne previne că tocmai «confirmarea» temporalității face ca acest fenomen să ajungă efectiv în cîmpul privirii. «Fenomenul temporalității, așa cum a fost el scos la iveală, nu reclamă doar o confirmare mai amplă a forței lui constitutive, dar chiar prin această confirmare el ajunge, acum pentru întîia oară, în cîmpul privirii, făcînd manifeste posibilitățile fundamentale ale temporalizării»[3].

Înainte de a vedea cum este organizată „confirmarea" temporalității, adică scoaterea la iveală a forței ei constitutive, să spunem că, imediat după evidențierea temporalității în corespondența ei cu momentele grijii, caracteristicile timpului originar sînt prezentate laolaltă în cîteva „teze".[4]

1. Timpul este originar ca temporalizare a temporalității, a temporalității care face posibilă constituirea structurii grijii. Este cuprins aici un enunț esențial cu privire la ființa timpului (pe care l-am adus deja în discuție): „Temporalitatea nu «este» defel o *ființare*. Ea nu este, ci se temporalizează".[5]

---

[1] SZ, p. 332: «Temporalitatea trebuie, firește, să-și afle confirmarea în toate structurile esențiale ale constituției fundamentale a *Dasein*-ului.»

[2] Cu titlul: *Temporalitatea Dasein-ului și sarcinile care rezultă din ea în vederea reluării la un nivel mai originar a analizei existențiale.*

[3] SZ, p. 331.

[4] Cf. SZ, p. 331. Denumirea lor ca «teze» indică faptul că aceste caracteristici urmează a fi ulterior «confirmate». O enumerare similară a caracteristicilor timpului originar întîlnim și în prelegerea despre Leibniz: sînt prezentate acolo în *cinci* puncte «caracteristicile principale ale esenței metafizice a timpului», după ce în prealabil au fost trecute în revistă «liniile directoare principale ale înțelegerii obișnuite». (Cf. GA 26, § 12, p. 254 și urm.)

[5] SZ, p. 328.

Sensul exact în care se spune aici că temporalitatea «nu „este" defel o *ființare*» reiese din faptul că «este»-le ei apare pus între ghilimele, ceea ce înseamnă că refuzul de a gîndi timpul ca o ființare are în vedere strict «a fi»-ul înțeles doar ca simplă-prezență. Timpul gîndit originar nu mai coincide — în ce privește felul său de a fi — cu ființările pe care le aflăm „în fața ochilor", cum sînt piatra sau scaunul, ceea ce nu înseamnă nicidecum că nu ființează. Doar că felul lui de a fi este exprimat „tautologic", într-o manieră pe care am văzut deja că Heidegger o preferă cînd e vorba de a numi felurile-de-a-fi ale ființărilor ce nu sînt simple-prezențe. Acestei caracteristici a timpului originar îi corespunde, la nivelul «înțelegerii obișnuite», reprezentarea potrivit căreia «timpul este în primă instanță el însuși un soi de ființare simplu-prezentă aflată undeva anume, o ființare aflată în mișcare, una care curge, sau, cum obișnuim să spunem, care „trece"»[1].

Însă lucrul cel mai important care trebuie „auzit" în formularea acestei prime teze este relația dintre „cele două temporalizări": temporalizarea în sens *activ* — ca posibilizare a felurilor de a fi ale *Dasein*-ului — o presupune pe cea în sens *reflexiv*, ce constă în *posibilizarea internă* a timpului, al cărei „agent" primordial este *viitorul*. Temporalitatea, prin faptul că face posibilă *integral* ființa *Dasein*-ului, este un fenomen ce își răsfrînge unitatea sa internă asupra întregului spectru al felurilor de a fi ale *Dasein*-ului. Mai devreme am afirmat că, prin interpretarea *Dasein*-ului ca temporalitate, Heidegger „tranșează" la nivelul felurilor de a fi ale acestei ființări vechea problemă aristotelică a ființei, care presupune aflarea unei unități în multiplicitate. Prin definirea temporalizării ca „proces" unic de posibilizare a diferitelor feluri de a fi, unitatea din interiorul fenomenului temporalității — ce ia naștere prin „comunicarea"

[1] GA 26, p. 254.

dintre ecstaze, de la nivelul temporalizării în sens *reflexiv* — este *proiectată* asupra întregii ființe a *Dasein*-ului: în fenomenul temporalității este aflat așadar «elementul de simplitate» care permite strîngerea-laolaltă a multiplicității inerente *Dasein*-ului. Paul Ricoeur, de pildă, sesizează semnificația dublă a *temporalizării* (ca verb atribuit temporalității în intenția de a exprima cu precizie *ontologică* felul ei de a fi), cînd spune că temporalizarea este «un proces ce adună-laolaltă dispersînd»[1]. Într-adevăr, «proiectul ontologic» pe care îl dezvoltă analitica *Dasein*-ului constă în cele din urmă în impunerea unui fenomen care, pe de o parte, să poată face inteligibilă existența unei multiplicități iar, pe de altă parte, să asigure unitatea: temporalitatea, prin ecstazele sale, este un fenomen multiplu, precum în spusa lui Meister Eckhart, pe care Heidegger o așază ca motto al studiului său din 1915 despre *Conceptul de timp în știința istoriei*: «Timpul este ceea ce se transformă și se multiplică, eternitatea se menține în simplitate». Dar, deopotrivă, prin faptul că ecstazele sînt permanent „una în cealaltă", temporalitatea se constituie ca o unitate, una capabilă să se „perpetueze" în toate structurile grijii. Necesitatea unei atari problematizări pe fundalul vechii probleme dintre unu și multiplu se datorează faptului că analitica *Dasein*-ului este «condusă de o intenție fundamental-ontologică», în speță că are de a afla *ființa* ființării *Dasein*. Or, ființa «nu constă într-o simplă mulțime formală de determinații, ci din ea însăși face parte multiplicitatea»[2]. La nivelul *Dasein*-ului, ca ființare care își *împlinește* «a fi»-ul propriu prin chiar fiecare fel de a fi al său, multiplicitatea nu este una statică (cum ni s-a înfățișat o dată cu „grija"), ci mai curînd *dinamică*: ea se creează o dată cu fiecare mod de a exista, și de aceea în ființa *Dasein*-ului nu e de aflat doar o «multiplicitate»

[1] RICOEUR, *Temps et récit* III, p. 130.
[2] GA 26, p. 173.

(*Mannigfaltigkeit*), ci o permanentă «multiplicare» (*Mannigfaltigung*), ce «rezidă de fiecare dată în orice *Dasein* factic ca atare». Drept care a cerceta ființa *Dasein*-ului înseamnă «a elucida posibilitatea internă a multiplicării»[1], pe care, cum am văzut, tocmai fenomenul temporalității, definit ca «unitate unificatoare»[2] este menit să o ilustreze.

2. *Temporalitatea este prin esența ei ecstatică.* Apare exprimată aici „presupoziția" care face ca fenomenul temporalității să funcționeze ca unul creator de unitate în *Dasein*, în virtutea acelei „mișcări" descrise dinlăuntrul timpului care ia forma unei „implicări reciproce" a ecstazelor. Ceea ce în termenii comentariului nostru am numit a fi „temporalizarea în sens reflexiv" este numit în *Ființă și timp* «temporalizarea în unitatea ecstazelor» și tocmai această caracteristică a timpului originar este cea care, în cadrul «proiectului ontologic» heideggerian, face ca temporalitatea să funcționeze ca *garant al transcendenței.* «Temporalitatea nu este mai întîi o ființare care la un moment dat se decide să iasă în afara *sa*, ci esența ei este temporalizarea în unitatea *ecstazelor*»[3].

«Înțelegerea obișnuită a timpului», acel concept de timp pe care întreaga analitică a *Dasein*-ului încearcă să îl vădească drept unul *derivat*, este explicată ca provenind dintr-o *nivelare*[4] a caracterului ecstatic al temporalității originare, iar analizele din ultimul capitol al lucrării[5] vor

---

[1] GA 26, p. 173.

[2] GA 26, p. 264: «Temporalitatea este acea unitate unificatoare (*einigende Einheit*) care, prin temporalizarea sa, se unifică pe sine în unitatea dintre expectativă, conservare și prezentizare.»

[3] SZ, p. 329.

[4] SZ, p. 405: «Conceptul obișnuit de timp își are proveniența într-o nivelare a timpului originar.»

[5] SZ, secțiunea a II, capitolul VI, cu titlul: *Temporalitatea și intratemporalitatea ca origine a conceptului obișnuit de timp.*

căuta să ateste *prezența în fundal a dimensiunii ecstatice în raportarea noastră curentă la timp*, mai exact spus „reziduurile" temporalității ecstatice prezente în cuprinsul «înțelegerii obișnuite». Aceste reziduuri de temporalitate ecstatică devin vizibile în fenomene precum *databilitatea, semnificativitatea, întinderea în timp* și *caracterul public*, ce țin de «timpul exprimat», adică de timpul ce se face cunoscut ca fenomen la nivelul expresiilor adverbiale prin care îl numim, de tipul «acum», «cîndva [mai devreme]» și «cîndva [mai tîrziu]».

Cu ajutorul conceptului de «nivelare» este descris așadar raportul dintre timpul originar și cel derivat, cercetarea fiind condusă de principiul potrivit căruia «în cîmpul ontologiei, tot ceea ce este „generat" înseamnă de fapt degenerare»[1]. Și putem spune că abia o dată cu caracterizarea acestui raport cercetarea ontologică din *Ființă și timp* își ia ca referință directă a discursului său ceea ce obișnuim să numim *experiență a timpului*, însă această referire, trebuie să spunem iarăși, se face *numai* pentru a-i dezvălui caracterul «derivat» și nicidecum pentru a deduce, pornind de la felul în care facem experiența timpului în mod obișnuit, în speță prin *măsurarea* lui, felul de a fi al acestuia. *Timpul conceput ecstatic este fenomenul opus timpului măsurat*. Timpul pe care îl pune în joc înțelegerea obișnuită nu cunoaște nicidecum „mișcarea internă" a ecstazelor, ci, în viziunea lui Heidegger, el este gîndit pornind de la ființarea care se află propriu-zis «în timp», ființarea ce «nu este de ordinul *Dasein*-ului». Drept care timpul conceput în sensul restrîns de «în timp» este numit *intratemporalitate*.

Însă mai există o direcție în care timpul gîndit potrivit caracterului său *ecstatic* se constituie ca fenomen opus al timpului *măsurat*, iar lucrul acesta nu iese foarte mult în

[1] SZ, p. 334.

prim-planul discuțiilor din aceste capitole ultime din *Ființă și timp*, tocmai fiindcă sarcina cea mai imperioasă a analiticii este să surprindă procesul de «degenerare» ontologică prin care temporalitatea originară ajunge să se transforme în timp măsurat, așadar „procesul" prin care temporalitatea *autentică* este dovedită ca timp *originar*, ca unul ce stă la originea unei temporalități *neautentice*, a «înțelegerii obișnuite». Conceptul de *nivelare* este folosit mai curînd pentru a surprinde „înrudirea" dintre aceste fenomene (în intenția de a dovedi raportul lor de fundare) decît *incompatibilitatea* lor. Însă, în ciuda „înrudirii" lor prin nivelare, între timpul măsurat și temporalitatea ecstatică există o incompatibilitate ce nu trebuie trecută cu vederea: măsurarea timpului, așa cum arată analiza, nu este făcută doar din pură curiozitate, doar din dorința de a ști în dreptul cărei cifre se află la un moment dat limbile ceasornicului, ci se face pentru a *lua în calcul* timpul, cu intenția de a-l folosi și de a nu-l pierde, ceea ce înseamnă, pînă la urmă, în vederea *luării lui în posesie*. Timpul gîndit ecstatic este, dimpotrivă, unul care nu poate face nicidecum obiectul vreunei posesii, un timp care, prin „mișcarea" ecstatică dinlăuntrul său (așa cum e descrisă de analitică) și ca timp posibilizator stă mai curînd la rădăcina oricărei putințe a *Dasein*-ului de a poseda ceva, avînd el însuși în posesie, într-un sens metafizic, ființa *Dasein*-ului: «Extrem de rar ajungem să ne aflăm în posesia timpului, cel care ne are el însuși în posesie într-un sens metafizic»[1]. În raportarea obișnuită, timpul este confundat cu lucrurile — și așa se face că «rămînem orbi în fața esenței lui celei mai proprii»[2] — iar confuzia aceasta, dacă e adevărat că «*Dasein*-ul este timp», nu este alta decît aceea în virtutea căreia

[1] GA 26, pp. 257–258.
[2] GA 26, p. 258.

«*Dasein*-ul își înțelege ființa proprie pornind de la altceva decît este el însuși», în speță pornind de la lucruri. Măsurarea se face pentru a vedea cît timp mai *avem* pentru a face un lucru sau altul, și în ea se face cunoscută o „atitudine" de aceeași factură cu cea față de lucruri, una bazată pe *posesiune*. Vedem acum un lucru important: ceea ce Heidegger așază sub conceptul de «înțelegere vulgară a timpului», cu gîndul de a-i opune conceptul unui timp originar, nu constă doar într-o simplă „concepție" despre timp, reprezentată de un gînditor sau altul, sau chiar de o întreagă tradiție, ci mai curînd într-o *atitudine a Dasein-ului față de sine. Măsurînd timpul, Dasein-ul dezvoltă implicit o atitudine îndreptată către luarea în posesie a ființei proprii*. Iar „reacția" în urma unei astfel de atitudini este una de *sustragere*: timpul supus calculului, adică măsurării exacte cu ajutorul ceasornicului, se sustrage în cele din urmă oricărei posesii; forma extremă a raportării la timp prin intermediul măsurării este exprimată printr-o situație paradoxală: aflat «cu ceasul în mînă» *Dasein*-ul spune «n-am timp»[1], ceea ce echivalează cu a a spune că, măsurînd timpul cu exactitatea instrumentelor, *Dasein*-ul pierde acea «deținere originară» a timpului ce are loc *înaintea* măsurării și care constă în faptul că îi este «hărăzit» un timp[2]. Heidegger va descrie, în filozofia de după *Kehre*, o «sustragere» asemănătoare, dar al cărei agent va fi de astă dată «ființa însăși», ajungînd să caracterizeze întreaga epocă metafizică a gîndirii ființei ca una în care ființa s-a sustras încercării de a fi gîndite «în adevărul său».

Temporalitatea ecstatică pe care analitica *Dasein*-ului face efortul de a o dovedi ca *timp originar* nu presupune, prin „mișcarea internă" care îi este proprie, o raportare

[1] BZ, p. 53.
[2] SZ, p. 410.

la timp de acest fel, ci, dimpotrivă, faptul că timpului îi este atribuită o „acțiune" proprie, *temporalizarea*, indică și asigură o anume „independență" a acestui fenomen. Timpul care «se temporalizează în unitatea ecstazelor» este unul care nu poate fi *avut*, adică *posedat* prin măsurare, ci este gîndit ca o mișcare liberă: «Temporalizarea este libera țîșnire a temporalității originare în întregul ei»[1]. De aici rezultă că efortul analiticii *Dasein*-ului de a gîndi un timp *originar*, un *alt* timp decît cel metafizic, are ca scop descoperirea posibilității unei noi *atitudini* față de timp și, în cele din urmă, a *Dasein*-ului față de el însuși, în măsura în care însăși ființa acestuia este gîndită ca timp.

3. *Temporalitatea se temporalizează originar pornind din viitor*. Chiar dacă toate ecstazele temporalității sînt «deopotrivă de originare», viitorul deține o preeminență prin faptul că „inițiază" acea „mișcare" dinlăuntrul timpului prin care ecstazele comunică unele cu altele. El este definit, cum am spus, ca „agent" al posibilizării interne a timpului. Această funcție în temporalizare îi este conferită viitorului pe baza faptului că fenomenul temporalității, fiind chemat să «explice» ființa *Dasein*-ului, adică felul în care variatele felurile de a fi sînt posibile ca un «în-afară», are de explicat mai întîi de toate caracterul nedefinitiv al acestei ființări, ca una care este permanent un «nu încă». Fenomenul temporalității este chemat în primă instanță să facă așa zicînd posibil tocmai posibilul din *Dasein*, în măsura în care ființa acestuia este primordial ființă-posibilă. De aceea, temporalitatea ca fenomen posibilizator în *Dasein* conferă fiecărui mod de a fi o «orientare către viitor», chiar dacă, în mod concret, adică la nivelul constituirii modurilor de a fi prin temporalitate, vom putea vedea că «temporalizarea

[1] GA 26, p. 268.

se poate determina pornind de la o ecstază sau alta»[1]. Preeminența viitorului se realizează concret la nivelul temporalității originare și autentice, adică la nivelul acelei temporalități prin care grija, în autenticitatea și integralitatea sa posibile, este făcută în primă instanță inteligibilă prin proiectul ontologic. Prin urmare, grija înțeleasă ca stare de hotărâre anticipatoare este cea în care devine vizibilă preeminența viitorului, numai că, împreună cu ea, caracterul său finit.

4. *Timpul originar este finit.* Din preeminența viitorului în cîmpul temporalității autentice și originare, Heidegger deduce *finitudinea* acesteia, un caracter pe care îl discută foarte devreme în § 65, imediat ce a fost indicată corespondența formală dintre grijă și temporalitatea în genere. În acest caracter devine vizibilă în cel mai înalt grad deosebirea radicală dintre timpul originar pe care caută să îl descopere analiza și timpul înțeles în mod obișnuit. Căci prin «finitudine» nu e avut aici în vedere faptul că timpul „încetează" la un moment dat, că ar cunoaște un sfîrșit, în sensul unei curgeri de «acum»-uri din viitor în trecut, trecînd prin prezent. «Finitudinea nu înseamnă primordial că ea încetează să mai fie, ci este un caracter al temporalizării înseși»[2]. Ea trebuie căutată așadar în acea „mișcare" dinlăuntrul timpului originar ce se realizează prin „întrepătrunderea" ecstazelor.

În cartea despre Kant, redactată în anii imediat următori publicării lui *Ființă și timp*, și în care Heidegger își va continua proiectul ontologic pe calea unei «coborîri în finitudinea omului», adică a unei conceperi mai radicale a finitudinii, apar indicate trei fenomene a căror interpretare

[1] SZ, p. 329.
[2] SZ, p. 330.

existențială e necesară în vederea «elaborării finitudinii»: *moartea, vina* și *conștiința*[1]. Așa cum am putut vedea, din „pregătirea" grijii a făcut parte plasarea ei în dimensiunea unei integralități și autenticități posibile, în care moartea, pe de o parte, era înțeleasă ca «posibilitate a imposibilității de a mai fi *Dasein*» iar, pe de altă parte, ascultarea vocii conștiinței echivala cu o experiență a finitudinii. De aici putem deduce că prin teza «finitudinii temporalității originare» analitica încearcă să urmărească în ce fel temporalitatea ca fenomen posibilizator în *Dasein* face posibilă experiența finitudinii proprii, a nimicniciății de care e «străbătută de la un cap la altul» grija. Mai mult decît atît, aflăm că «timpul derivat», cel al înțelegerii obișnuite, «se poate temporaliza ca *in-finit* numai deoarece timpul originar este *finit*»[2], acesta fiind unul dintre aspectele acelui proces de «degenerare» prin care temporalitatea originară și autentică se transformă în timp derivat, singurul la care are acces «înțelegerea obișnuită». Vom avea ocazia să urmărim felul în care Heidegger va gîndi mai radical «finitudinea omului» în prelegerile imediat următoare anului 1927, antrenînd o problematică mai amplă decît aceea pe care o indică teza «finitudinii temporalității originare». Deocamdată ne vom rezuma la a face doar următoarea observație: dacă prin delimitarea unei «înțelegeri obișnuite a timpului» este avută în vedere circumscrierea unei anumite atitudini a *Dasein*-ului față de el însuși și dacă efortul de a gîndi un timp *originar* are ca scop atestarea unei alte atitudini posibile a *Dasein*-ului în raport cu timpul și, prin urmare, în raport cu el însuși, teza finitudinii timpului originar ne lasă să deducem că această *atitudine a Dasein-ului față de el însuși*, cea pe care o presupune conceptul de temporalitate originară și autentică, va conține în chip necesar între coordonatele

[1] GA 3, p. 242.
[2] SZ, p. 331.

ei o „luare la cunoștință" a finitudinii proprii de către *Dasein*. *Experiența originară a timpului*, cea pe care interpretarea *Dasein*-ului în direcția temporalității pretinde să o ateste, se vădește a fi o *experiență a finitudinii*, mai exact spus o experiență a faptului că *Dasein*-ul *nu poate fi temei a lui însuși*, că «nu poate avea *niciodată* în stăpînire, din temeiul ei, ființa sa cea mai proprie»[1]. Iar dacă, așa cum am văzut mai devreme, posibilitatea autenticității constă într-o experiență a posibilului din *Dasein* ca avîndu-și în cele din urmă sursa într-un *imposibil*, prin «teza» finitudinii temporalității originare temporalitatea ca fenomen posibilizator în *Dasein* se arată, din nou, în ipostaza de fenomen *posibilizator al imposibilului*.

II. Parcursul confirmării temporalității ca fenomen ultim în Dasein

Vom urmări analiza din cuprinsul § 68 a «constituirii temporale concrete» a structurilor grijii, a acelor structuri pe care analiza pregătitoare le descifrase deja în ființa *Dasein*-ului, așa cum este acesta «în primă instanță și cel mai adesea», adică la nivelul *cotidianității* sale[2]. În urma acestui demers prin care vor fi «interpretate temporal fiecare dintre momentele structurale ale grijii»[3], cotidianitatea *Dasein*-ului «trebuie să se dezvăluie în sensul său *temporal*»[4], ceea ce echivalează cu o «confirmare» a temporalității, care, la început, prin indicarea simplei corespondențe formale cu structurile grijii, s-a dezvăluit doar ca «temporalitate în genere». «Concretizarea» acestei temporalități în genere o va dezvălui pe aceasta în dubla ipostază

---

[1] SZ. p. 284; loc deja citat, cf. *supra*, p. 205.

[2] Ne vom referi în continuare la conținutul capitolului IV din secțiunea a II-a, cu titlul *Temporalitate și cotidianitate.*

[3] SZ, p. 335.

[4] SZ, p. 332.

de temporalitate *autentică și originară* și de temporalitate *neautentică*.

Trebuie spus mai întîi că momentele structurale ale grijii, pentru a fi evidențiate în constituirea lor temporală, nu mai apar acum doar *indicate* prin caractere formale precum «înaintea-lui-însuși», «deja-în» și «în-preajma». Grija, o dată interpretată ca temporalitate, își pierde caracterul de *indicare formală* și capătă o anumită „consistență": sînt discutați acum *acei existențiali* din interiorul grijii prin care, în „analiza pregătitoare", era explicat felul în care *se împlinește* de fiecare dată o «aflare-în-afară» a *Dasein*-ului. Fenomenul temporalității, o dată adus în prim-plan de interpretarea ontologică, mută cercetarea întreprinsă asupra *Dasein*-ului de la un nivel *formal-indicator* la nivelul urmăririi «constituirii *concrete*». Faptul-de-a-fi al *Dasein*-ului, surprins mai întîi la nivel *formal*, devine acum inteligibil în *concretețea* sa. Să ne amintim care sînt acei existențiali «fundamentali» din cuprinsul grijii care exprimă direcțiile aflării primordiale «în-afara-sa» a *Dasein*-ului:

a) e vorba mai întîi (în § 68 a) de existențialul numit *înțelegere*, cel prin care analiza pregătitoare din secțiunea I a înfățișat felul în care *Dasein*-ul se află «în-afară» fiind «înaintea-lui-însuși».

b) cel de al doilea existențial fundamental pe care l-a livrat analiza pregătitoare este *situarea afectivă*: prin aceasta, *Dasein*-ul „resimte" faptul că se află «deja-în»(lume), deci «în-afară» în direcția lumii sale, în sensul determinat al lui «dintotdeauna-deja».

c) caracterul structural de «în-preajma» este analizat în § 68 c sub titulatura de «temporalitate a căderii». Cînd l-am prezentat mai sus, discutînd structura grijii, am văzut că analiza pregătitoare pierde din vedere, pentru o clipă, statutul de caracter formal al lui «în-preajma», în speță că acesta apare conotat în mod surprinzător la

începutul paragrafului 41 cu semnificația «căderii». Însă nu orice «a-fi-în-preajma» este, după cum am arătat, unul ce ține de cădere[1]. Drept care, după ce faptul-de-a-fi-căzut era prezentat (la începutul paragrafului 41, despre *Ființa Dasein-ului ca grijă*) drept cel de-al treilea moment structural fundamental al grijii, se produce o revenire: în formalizarea structurii grijii (la p. 192), caracterul de «în-preajma» reapare, înlocuind astfel «căderea». Această inadvertență sistematică care în secțiunea I se petrece doar în interiorul unui singur paragraf, va lua în secțiunea a II-a proporții și va pune în pericol, putem spune, *sistematicitatea* interpretării temporale a structurilor *Dasein*-ului, care, în conformitate cu structura grijii, ar fi trebuit să se ocupe acum de «temporalitatea preocupării» și nu de «temporalitatea căderii». Un posibil motiv pentru acest „deranjament" pare a fi faptul că o «analiză temporală a preocupării» este realizată totuși în următorul paragraf[2], unde miza nu este numai aceea de a confirma temporalitatea în felul în care ea vine să constituie în mod concret structurile *Dasein*-ului, ci este una cu mult mai mare: de a gîndi «temporalitatea faptului-de-a-fi-în-lume» în legătură cu «problema transcendenței lumii», de a proba «forța constitutivă» a temporalității în problema transcendenței, care, în ochii lui Heidegger, reprezintă locul cel mai problematic al filozofiei moderne ce a gîndit subiectivitatea ca subiect lipsit de lume, blocîndu-și astfel posibilitatea de a gîndi contactul primordial al acestei ființări cu ceea ce nu este ea însăși, adică transcendența. Privit astfel, acest „deranjament" în sistematică pare pe deplin asumat. Pe de altă parte, el dă mărturie despre *inapetența funciară pentru o filozofie de sistem*

---

[1] Cf. *supra*, (p. 166 și urm.) subcapitolul intitulat *Structurile Dasein-ului ca existențiali*.

[2] E vorba de § 69 a: *Temporalitatea preocupării ghidate de privirea-ambientală*.

a unui filozof care, cel puțin în această carte, își propune o ontologie generală, deci o gîndire care inevitabil e nevoită să introducă o ordine în ontologiile regionale, dintre care cea dintîi este cea a *Dasein*-ului. Această inapetență devine din ce în ce mai mult vizibilă pe măsură ce secțiunea a II-a se apropie de sfîrșit.

d) o altă apariție surprinzătoare din același loc este subparagraful 68 d, intitulat *Temporalitatea discursului*. Și în acest caz este perpetuată o inconsecvență sistematică ce apare încă din cuprinsul analizei pregătitoare din secțiunea I, unde existențialul «discurs» (*Rede*) ocupă un loc incert în cuprinsul structurii grijii: căci § 34 începe prin a afirma că «existențialii fundamentali» sînt *situarea afectivă* și *înțelegerea* și continuă prin a conferi existențialului *discursului* un statut identic, considerîndu-l *cooriginar*: «*Discursul este, existențial vorbind, tot atît de originar ca situarea afectivă și înțelegerea*»[1]. De aici nu rezultă altceva decît că discursul va trebui regăsit în ansamblul grijii *pe același plan* cu situarea afectivă și cu înțelegerea, lucru care nu se întîmplă: în § 41, unde ființa *Dasein*-ului este înțeleasă ca grijă, locul acestui existențial îl ia *căderea* pentru ca, după cum am văzut mai sus, și aceasta să fie exclusă în cele din urmă din formalizarea structurii grijii, producîndu-se o mișcare reparatorie prin care locul căderii ca existențial este ocupat acum de caracterul formal de «în-preajma». Dacă secțiunea I pare a-și cîștiga pe parcurs caracterul sistematic, culminînd cu § 41, cel despre grijă, secțiunea a II-a pare a urma traseul invers: inconsecvențele în fixarea „locului sistematic" al existențialilor discursului și căderii și al caracterului formal de „în-preajma" reapar una cîte una pe măsură ce secțiunea a II-a, o dată evidențiat fenomenul temporalității ca sens al grijii, cunoaște o „destindere" a parcursului său

[2] SZ, p. 161.

sistematic, avînd a urmări doar «constituirea temporală concretă» a structurilor *Dasein*-ului. Privită strict din această perspectivă a sistematicității lui, tratatul din 1927 pare a fi bagajul supraaglomerat al tînărului Heidegger care, întorcîndu-se de la Marburg la Freiburg, are de luat cu sine tot ceea ce a adunat în deceniul fenomenologic.

Vom avea însă ocazia să revenim, în cuprinsul capitolului următor, asupra problemei pe care o ridică existențialul *discursului*, arătînd ce semnificație poate avea o astfel de inconsecvență sistematică într-o judecată de ansamblu asupra lucrării. Pentru moment vom spune doar că § 68 d este, dintre toate, cel care își îndeplinește cel mai puțin promisiunile (iar acesta este motivul pentru care nu-l vom discuta aici separat): după ce subparagrafele anterioare au arătat în ce fel se temporalizează înțelegerea, situarea afectivă și căderea — fiecare dintre ele în cîte o ecstază a temporalității — existențialul discursului pare a sosi, precum într-un scenariu mitic al creației, „prea tîrziu" la „împărțirea timpului": lui nu-i mai rămîne nici o ecstază.[1] În afară de aceasta, se face simțită aici o șovăire: venind „prea tîrziu" la împărțirea ecstazelor — și suferind parcă acea nedreptate pe care o fac filozofiile de sistem[2] — existențialului *Rede* îi este totuși indicat un corespondent temporal în «prezentizare», fără a reieși însă clar dacă este vorba de cea neautentică sau, dimpotrivă, de cea autentică: «Totuși, deoarece discursul se exprimă factic cel mai adesea prin limbă și deoarece el, în primă instanță, vorbește în termeni de preocupare atunci cînd vorbește despre „lumea

[1] SZ, p. 349: «Discursul nu se temporalizează primordial într-o anumită ecstază».

[2] Critica timpurie a filozofiei de sistem, făcută de romantici, vorbea despre o astfel de «nedreptate». (NOVALIS, *Philos. Studien der Jahre 1795/96*, în: *Fichte-Studien*, nr. 648)

ambiantă", *prezentizarea* deține fără îndoială o funcție constitutivă *privilegiată*»[1].

Dar cum se face „împărțirea" ecstazelor timpului, cea la care existențialul discursului pare a ajunge „prea tîrziu"? Ce anume interpretare temporală primesc existențialii înțelegerii, situării afective și căderii și în ce fel se «temporalizează» aceștia?

Temporalizarea înțelegerii din viitor (§ 68 a). Existențialul prin care analiza pregătitoare a tematizat raportarea *Dasein*-ului la posibilul propriu (înțelegere = proiectare către o putință-de-a-fi) este aflat acum ca fiind făcut posibil de *viitor*. «Viitorul face posibilă ontologic o ființare al cărei fel de a fi este să existe, prin înțelegere, în sfera putinței sale de a fi»[2]. Însă această posibilizare apare modulată existențial: viitorul nu mai este acum doar cel al unei temporalități «în genere», ci este viitor *autentic* sau *neautentic*: primul dintre ele este fixat prin termenul *pre-mergere*, pe care îl cunoaștem deja ca fenomen în virtutea căruia *Dasein*-ul există ca întreg *înainte* de a ajunge la sfîrșitul său (printr-un soi de „anticipare" a sfîrșitului, prin care acesta este surprins ca fiind posibil în orice moment). «Autentic» trimite după cum știm, în cuprinsul analiticii existențiale, la faptul că înțelegerea ființei proprii se realizează în *Dasein* pornind de la el însuși; iar dacă această ființare este primordial ființă-posibilă, atunci o înțelegere de sine autentică se realizează pornind de la posibilitățile proprii de a fi, al căror orizont este captat prin pre-mergere. «Constituirea» temporală a înțelegerii are sensul următor: înțelegerea se poate realiza ca proiectare către o putință-de-a-fi numai întrucît este «*primordial* orientată către viitor», către „locul" prin

[1] SZ, p. 349.
[2] SZ, p. 336.

excelență în care se află posibilitățile *Dasein*-ului. Viitorul autentic, aflăm, «ni se dezvăluie în starea de hotărîre», ceea ce înseamnă că experiența acestei dimensiuni ecstatice a timpului este legată de experiența finitudinii, a nimicniciății.

Viitorul neautentic, dimpotrivă, constă într-o «orientare către viitor» care nu favorizează surprinderea prin înțelegere a posibilităților proprii de a fi, deci nu pune în joc o raportare „activă" la propriul posibil, ci mai curînd una „pasivă", pentru care este forjat termenul de *expectativă*. Raportarea la propriul posibil apare conotată în termenii unei astfel de „pasivități" deoarece în acest caz «preocuparea de lucruri» deturnează surprinderea posibilităților proprii, îngrădind ocurența lor într-atît încît *numai* acele posibilități pe care le deschide *preocuparea* pot intra în orizontul înțelegerii. Preocuparea de lucruri, dacă putem spune așa, „corupe" înțelegerea de sine autentică a *Dasein*-ului care, astfel, nu mai vine-către-sine pornind din posibilitățile sale, ci «pornind de la lucrul de care el se preocupă». Viitorul neautentic nu mai este unul prin care *Dasein*-ul se raportează la posibilul propriu, ci doar la un posibil deschis de lucruri și de preocuparea ce are ca obiect lucrurile. Pornind de la această «modificare» temporală ajunge *Dasein*-ul să se înțeleagă pe sine «pornind de la altceva decît el însuși». «Modificarea» viitorului în funcția sa determină în cele din urmă putința *Dasein*-ului de a exista *autentic* sau *neautentic*.

Avem, așadar, cele două moduri în care viitorul vine să «constituie temporal», adică să facă posibil existențialul înțelegerii: *pre-mergerea* și *expectativa*. Numai că temporalizarea înțelegerii din viitor nu se produce numai pornind de la această ecstază, ci pornind de la *întregul* lor, dat fiind că ecstazele timpului sînt gîndite în permanența lor „comunicare". Acestui viitor autentic sau neautentic din care se

temporalizează înțelegerea îi corespund cîte un trecut și prezent autentic sau neautentic: e vorba mai întîi de prezentul autentic, numit *clipă*. Caracteristica lui principală este aceea că rămîne «reținut» în ansamblul temporalității, neizolîndu-se, deci păstrîndu-și caracterul „comunicativ" de ecstază sau, cu alte cuvinte, fiind un prezent ce „recunoaște" preeminența viitorului. E vorba de fapt despre prezentul surprinderii posibilităților, al căror loc este în viitor. Prezentul neautentic este, dimpotrivă, unul «nereținut» în unitatea ecstazelor, unul care «evadează»[1] și care înscrie pe o nouă traiectorie „comunicarea" dintre ecstaze, disturbînd acea „mișcare" dinlăuntrul timpului ce pleacă din viitor, se întoarce în trecut și revine în prezent. Un astfel de prezent neautentic ce sparge coeziunea timpului originar este numit *prezentizare*. El este acel fenomen din cuprinsul timpului care, anulînd preeminența viitorului, face posibilă «căderea».

Trecutul cunoaște desigur și el distincția existențială între autentic și neautentic. Pre-mergerii către posibilități, de la nivelul autenticității, îi corespunde o raportare la trecut prin care caracterul de ființă-posibilă al *Dasein*-ului să nu fie anulat. Dimpotrivă, *trecutul autentic este unul la fel de plin de posibil ca și viitorul.* El devine, în aceeași măsură ca și viitorul, un „spațiul al posibilului" din *Dasein*, și, ajunși în acest loc, e cazul să facem observația următoare: interpretarea temporală din secțiunea a II-a, a cărei tendință (ce a devenit vizibilă o dată cu discuția despre posibila autenticitate a *Dasein*-ului) este de a gîndi temporalitatea ca fenomen posibilizator al tuturor felurilor de a fi ale *Dasein*-ului, procedează prin a „gîndi pînă la capăt" posibilul din *Dasein*, descoperindu-l, cum vedem, pînă și în dimensiunea trecutului, tocmai pentru a putea dezvălui imposibilitatea funciară ce stă la baza acestui posibil. Gîndirea pînă la capăt

[1] SZ, pp. 347–348.

a posibilului din *Dasein* pare a fi, pentru demersul din *Ființă și timp*, condiția necesară pentru a putea dezvălui „stratul" de imposibil de dedesubtul tuturor posibilităților de a fi ale acestei ființări. Caracterizarea fenomenului temporalității ca unul „posibilizator al imposibilului" are în vedere tocmai această funcție pe care i-o dă interpretarea. Raportarea la trecutul interpretat ca un „spațiu al posibilului" este numită *reiterare*, un termen ce se referă strict la faptul că posibilitățile care au fost cîndva nu sînt nici acestea posibilități „moarte" pentru *Dasein*, ci posibilități care pot fi *reiterate*, adică unele la care *Dasein*-ul se raportează la fel ca și la posibilul pe care îl deschide ecstaza viitorului. Vedem că aceasta din urmă, ecstaza viitorului, atunci cînd rămîne una „primordială" (la nivelul temporalității *autentice*), „împrumută" celorlalte ecstaze caracterul ei de posibil: trecutul autentic devine un rezervor de posibilități *reiterabile*, prezentul autentic al clipei devine și el un „loc" al raportării la propriul posibil, în măsura în care «se temporalizează pornind din viitorul autentic»[1], adică nu mai pune la dispoziția înțelegerii de sine a *Dasein*-ului simple posibilități ce țin de sfera preocupării, ci favorizează surprinderea posibilităților proprii (adică autentice) de a fi.

Trecutul neautentic, dimpotrivă, este numit *uitare*. Dar, iarăși, termenul nu vrea cîtuși de puțin să spună că, aflat în neautenticitate, *Dasein*-ul „uită" un lucru sau altul din cele ce au fost și au trecut. Uitarea de care se vorbește aici este, potrivit cu cele spuse mai sus, o *uitare a posibilităților*, o nesesizare a posibilului pe care îl conține un trecut esențial înțeles ca un «fapt-de-a-*fi*-ceea-ce-ai-fost-în-chip-esențial». Căci, dată fiind „comunicarea" dintre ecstazele timpului originar (cea „inițiată" de viitor), pînă și «ceea-ce-ai-fost-în-chip-esențial» poate face obiectul unei raportări

[1] SZ, p. 338: «Clipa se temporalizează pornind din viitorul autentic».

la posibilul propriu: *Dasein*-ul nu este pur și simplu ceea ce el a fost, ci *poate* fi acest trecut esențial.

Temporalizarea situării afective din trecutul esențial (§ 68 b). Este analizat acum, în a sa «constituire existențial-temporală», cel de al doilea existențial fundamental din cuprinsul grijii, anume *situarea afectivă*. Accentul cade aici pe *trecutul esențial*. «Înțelegerea se întemeiază primordial în viitor, pe cînd *situarea afectivă*, dimpotrivă, se temporalizează *primordial* în trecutul esențial»[1]. Însă este esențial de observat în acest loc că atribuirea unei astfel de funcții trecutului în temporalizarea situării afective nu face totuși ca temporalitatea originară — care, cum bine știm, este centrată pe *viitor* — să devină acum una centrată pe trecut. Miza acestui subparagraf este tocmai aceea de a „păstra" preeminența viitorului în cîmpul temporalității autentice chiar și atunci cînd (făcîndu-se o „repartizare" sistematică a ecstazelor către existențialii fundamentali) situării afective îi este „atribuită" o constituire temporală ce pornește din trecutul esențial. Drept care funcția trecutului în temporalizarea situării afective este explicată astfel: «Cînd spunem că dispoziția afectivă se temporalizează, prin aceasta înțelegem faptul că ecstaza sa specifică [*trecutul esențial — n.n.*] aparține unui viitor și unui prezent, dar în așa fel încît trecutul esențial modifică ecstazele cooriginare»[2].

Ce sens are însă această «modificare» pe care o produce trecutul esențial și despre care am spus deja că nu ajunge de fapt să răstoarne preeminența viitorului în cîmpul temporalității originare? Ea pare a fi „o modificare ce nu modifică", cel puțin în această privință, ansamblul acelei „mișcări dinlăuntrul timpului" care pornește din trecut,

[1] SZ, p. 340.
[2] SZ, p. 340.

se continuă în viitor și sfîrșește în prezent. Despre ce este vorba? Este menită oare această nuanțare să împace două lucruri de neîmpăcat, în speță „atribuirea" de dragul „potrivirii sistematice", unei alte ecstaze primordiale situării afective (după ce înțelegerii i-a fost descrisă o temporalizare pornind din viitor), cu preeminența absolută a viitorului pe care a anunțat-o cea de a treia «teză» a temporalității originare («temporalitatea se temporalizează originar pornind din viitor»)? Nu este cumva ratat nivelul «originar» al temporalității (a cărui caracteristică este tocmai «temporalizarea pornind din viitor») atunci cînd în constituirea temporală a situării afective este indicată o altă preeminență decît aceea a viitorului? Prin aceste cîteva întrebări am strîns laolaltă obiecțiile pe care diferiți comentatori le-au ridicat cu privire la acest subparagraf 68 b. Să vedem cum stau lucrurile. Și apoi, desigur, să tragem o concluzie.

Sînt alese spre analiză aceleași două situări afective cărora deja analiza pregătitoare din secțiunea I le dăduse valoare exponențială pe linia distincției autentic–neautentic: *frica* și *angoasa*. Analiza temporală a fricii, realizată cea dintîi, o continuă pe cea din § 30, unde fusese arătat că înfricoșarea nu este atît una provocată de un *malum futurum*, de un «rău ce stă să vină», cît de o ființare intramundană, ca și faptul că ea «deschide *Dasein*-ul într-un mod privativ», anume că «ne zăpăcește și ne face „să ne pierdem capul"». Aceste două caracteristici ale fenomenului sînt acum interpretate temporal, iar o astfel de interpretare pare în cel mai înalt grad „suspectă" simțului comun, care vede în frică o reacție la un «rău ce stă să vină», adică o pune în relație cu viitorul și nicidecum cu trecutul. Însă interpretarea dată aici „reorientează" frica înspre ecstaza trecutului esențial, arătînd că, deși pare un fenomen legat exclusiv de viitor, el „transcrie" relevanța oricărui amenințător din viitor la nivelul «putinței factice de a fi de la nivelul preocupării»,

adică la nivelul acelui prezent în care ne preocupăm de un lucru sau altul. (Preocuparea exercită aici, ca și în cazul înțelegerii, un soi de *corruptio*.) Amenințătorul ce provoacă frica, chiar dacă e ceva care «nu este încă» și care «stă să vină», își capătă relevanța în frică la nivelul preocupării curente ce are loc în *prezent* și face astfel ca frica să fie o «uitare de sine», o «prezentizare tulbure», în care nici măcar posibilitățile ce țin de obiectele preocupărilor noastre nu mai sînt surprinse ca atare. Prezentul este și aici cel ce „perturbă" unitatea ecstatică a temporalității originare, numai că el nu mai «evadează» acum, constituindu-se ca o ecstază autonomă, ci, determinat ca «uitare de sine» (știut fiind totodată că în subparagraful precedent «uitarea» fusese determinată ca «trecut esențial neautentic»), el „transcrie" neautenticitatea în termeni de trecut. Un trecut care, „ajutat" în acest fel de prezent — ca izvor al oricărei «căderi» din temporalitatea originară — ajunge să «modifice» celelalte ecstaze în temporalizarea lor și să producă o neautenticitate specifică, cea a fricii: «Unitatea ecstatică specifică ce face cu putință existențial faptul-de-a-ți-fi-frică se temporalizează primordial pornind de la uitarea caracterizată mai înainte și care, ca mod al trecutului esențial, modifică, în temporalizarea lor, prezentul și viitorul de care acest trecut se leagă»[1]. Astfel, temporalitatea fricii este numită «uitare prezentificatoare aflată în expectativă». «Uitarea» ca marcă a trecutului esențial neautentic este aici termenul prim, cel care «modifică» celelalte ecstaze, corespunzîndu-i un prezent care este doar «prezentizare» (și nu «clipă») și un viitor care este doar «expectativă».

Analiza temporală a *angoasei* ca o «situare afectivă fundamentală» scoate la iveală un fenomen ce „interzice" în schimb prezentului să capete preeminență, făcînd, dimpotrivă, ca simplele posibilități deschise în cîmpul preocupării

[1] SZ, p. 342.

de lucruri să fie resimțite ca irelevante: angoasa ajunge «să dezvăluie imposibilitatea unei proiectări de sine către o putință de-a-fi a existenței care să fie fundată primordial în ființarea de care ne preocupăm»[1]. Angoasa este o situare afectivă în care «prezentul este unul *reținut*». Dar din ce primește angoasa forța de a «reține» prezentul în unitatea ecstatică? Analiza pregătitoare arătase că situarea afectivă, ca existențial fundamental al *Dasein*-ului, este una prin care acesta „resimte" starea de aruncare, mai exact spus prin care starea de aruncare îi devine accesibilă. Iar tocmai de aici vine „forța" angoasei: această situare afectivă ne face să „resimțim" cu adevărat starea de aruncare ca fiind mai plină de „relevanță" decît simplele posibilități ce apar în cuprinsul preocupării de lucruri, ea «ne readuce la starea de aruncare, *ca una ce poate fi reiterată*»[2]. Reapare aici termenul *reiterare*, prin care § 68 o numise «trecutul esențial autentic». „Funcția" angoasei devine astfel posibilă pe baza trecutului esențial: «Specific temporalității angoasei este faptul că ea se întemeiază originar în trecutul esențial, iar viitorul și prezentul se temporalizează abia pornind de la acest trecut»[3]. Această «întemeiere» a angoasei în trecutul esențial pare să pună în pericol ideea de temporalitate originară centrată pe *viitor*, care conduce toate aceste analize de la sfîrșitul lui *Ființă și timp*. Însă aflăm de îndată că nu „domeniul" ca atare pe care aceste situări afective (frica și angoasa) îl fac „resimțit" de către *Dasein* — anume *trecutul esențial* — este definitoriu pentru constituirea lor temporală, ci mai cu seamă ecstaza din care fiecare *ia naștere*: angoasa «ia naștere din *viitorul* stării de hotărîre»[4], adică ea devine cu putință ca situare afectivă *autentică*,

[1] SZ, p. 343.
[2] SZ, p. 343.
[3] SZ, p. 344.
[4] SZ, p. 344.

ce face accesibil (sub forma posibilității reiterării) un trecut esențial, numai în măsura în care acest trecut pe care ea îl face accesibil este deja determinat de *viitor*. La fel, frica, o situare afectivă neautentică, dă și ea relevanță trecutului, însă «în mod privativ»: resimțit prin frică, trecutul este unul experimentat în modul «uitării» (ca *uitare a posibilităților*), dat fiind că aici prezentul a „pustiit" deja acest trecut de caracterul lui de posibil și că nu și-a primit determinarea din *viitor*. Atît frica cît și angoasa, ca situări afective, realizează o «readucere-la»[1] trecutul esențial, numai că în feluri diferite: una, temporalizîndu-se din viitor, ne «readuce» la un trecut plin de posibil, stînd sub „influența" viitorului, cealaltă la un trecut în care posibilitățile sînt de nesesizat, dat fiind că temporalizarea se produce pornind din prezentul «uitării de sine».

Temporalizarea căderii din prezent. Conceptul de «evadare» (§ 68 c). Am arătat mai devreme că parcursul dezvoltării sistematice de pînă acum cerea ca în acest loc să fie discutată «temporalitatea preocupării», dat fiind că cel de al treilea caracter structural al grijii, cel de «în-preajma», nu trimite automat la un fel-de-a-fi al *Dasein*-ului aflat în starea de cădere, ci la simpla îndeletnicire cu lucrurile. Există un «a-fi-în-preajma» autentic și unul «căzut», iar în caracterizarea acestui moment structural analiza grijii pare a-și pierde caracterul de indicare formală, din moment ce înlocuiește caracterul formal-indiferent de «în-preajma» cu un existențial precum căderea. Însă această inadvertență ne-am explicat-o prin aceea că Heidegger, departe de a părea preocupat de „potrivirea sistematică" a structurilor ce rezultă de pe urma interpretării sale, preferă să folosească temporalitatea abia evidențiată pentru a aborda

[1] SZ, p. 340: «Caracterul existențial fundamental al dispoziției afective e o *readucere la...*»

problema transcendenței. În ciuda faptului că *Ființă și timp* are o „construcție internă" extrem de elaborată, că structurile de la nivelul grijii, adică existențialii, sînt rînd pe rînd prinși în această construcție, în fundal se face simțită o „inapetență" pentru o filozofie configurată ca sistem, care și-ar pierde astfel «privirea îndreptată către fenomene». Heidegger nu vrea să îmbrace, în aceste paragrafe cu care culminează cartea sa, «cămașa de forță» a unui «sistem propriu de gîndire». Proiectul său ontologic, în ciuda «violenței» pe care și-o asumă și pe care, cum am văzut, o și justifică metodologic, nu emană nici pe departe acea «voință de sistem» pe care Nietzsche o reproșa bătjocoritor idealismului german[1]. Cu toate acestea, «chiar dacă nu e construită în maniera unui sistem, analitica existențială n-are totuși nici alura unei simple rapsodii»[2]. Dacă nu e de găsit în această carte un *sistem*, găsim totuși o *sistematică*.

Filozofia secolului al XIX-lea, după epuizarea marilor sisteme ale idealismului german, o dată cu Hegel, a ajuns să nu mai aibă încredere în astfel de construcții impunătoare. Un anume scepticism cu privire la capacitatea lor de a servi drept cadru filozofării era de găsit și în școala lui Brentano. Mișcarea fenomenologică, la rîndul ei, și-a făcut apariția ca un tip de filozofare ce venea să se opună direct construcției de sisteme[3]. Trebuia aflată o alternativă. Însă ea nu putea fi căutată într-o gîndire bazată pe „anarhie",

---

[1] «Voința de sistem — voința de a te arăta mai prost decît ești, adică: mai puternic, mai sărac cu duhul, mai poruncitor, mai necioplit, mai comandatar și mai tiranic». (*Nachgel. Frg.* [Herbst 1887-März 1888] 9 [188], *Krit. Gesamtausgabe*, hrsg. G. Colli / M. Montinari 8/2, p. 114.)

[2] GREISCH, *Ontologie...*, p. 317.

[3] M. SCHELER vorbește de pildă despre atitudinea fenomenologiei, exprimată de maxima «către lucrurile însele», ca fiind cu totul contrară ideii de sistem (în: *Vom Ewigem im Menschen*, Vorrede 1920, *Ges. Werke* 5, 1954, p. 9).

pe refuzul extrem al sistemului practicat cu revanșă de Nietzsche. Drept care a apărut tendința către un concept „slab", exprimat, în spațiul german, prin termeni sinonimi precum *Struktur, Aufbau, Gefüge,* («structură», «construcție», «ansamblu») care sugerau, fiecare în felul lui, păstrarea unei sistematicități necoercitive și vindecate de autismul sistemelor de la început de secol, care păreau că se produc pe sine. Era căutată acum o *sistematicitate* capabilă să funcționeze, de pildă, în «științele istorice ale spiritului» ale lui Dilthey. Astfel a apărut, în cele din urmă, distincția dintre «sistem» și «sistematică», ce îi este contemporană[1] lui Heidegger și care a fost practicată cu deosebire în secolul XX. Iar lucrarea sa din 1927 ilustrează cît se poate de bine acest concept „slab" al sistematicității. Cel mai nimerit exemplu în acest sens este existențialul integrator «grijă», care își obține, ca indicare formală, statutul său ontologic tocmai în măsura în care este determinat ca *structură,* presupunînd o organizare internă și conținînd «momente structurale». Chiar și atunci cînd grija este numită «fenomen», acesta e unul «în sine structural *articulat*»[2]. Existențialii, la rîndul lor, sînt determinați ca *structuri. Temporalitatea* are de asemenea o „funcție de sistematizare", în măsura în care interpretarea din care ea rezultă obține astfel o *unitate* a tuturor felurilor de a fi ale *Dasein*-ului. În fundalul analiticii *Dasein*-ului, ca „sursă" primă a sistematicității ei, stă problema aristotelică a aflării unei semnificații unitare a ființei. Întîlnim, pe parcursul celor două secțiuni, o sistematică internă a lucrării, care devine cel mai bine vizibilă o dată ce interpretarea grijii pune în joc fenomenul temporalității. Dezvoltările pe marginea acestui fenomen,

[1] Ea apare atît la JASPERS, în *Psychologie der Weltanschauungen* (1919, pp. 16, 275) cît și la NATORP (în: *Philosophische Systematik,* § 1, 1922/23, hrsg. H. Natorp, 1958, p. 1 și urm; Cf. *Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften,* 1921, pp. 23 și urm., 35).

[2] SZ, p. 196.

începînd cu § 65, reprezintă, cum am văzut, punctul maxim de sistematicitate al construcției din *Ființă și timp*. Însă abia a treia secțiune urma să fie cea «cu adevărat sistematică»[1], iar faptul că ontologia fundamentală din *Ființă și timp* n-a fost nicicînd dusă la bun sfîrșit[2] poate fi văzut fără îndoială ca fiind, în mare măsură, urmarea „inapetenței", ce se face simțită deja în secțiunea a II-a, pentru constrîngerile inerente sistematicii.

Că fenomenul temporalității reprezintă, ca „fenomen ultim" din *Dasein*, „principiul de organizare" al construcției din *Ființă și timp*, este un fapt ce se datorează constituției sale ca «fenomen unitar». El a fost prefigurat, în funcția sa unificatoare, de determinarea prealabilă a faptului-de-a-fi-în-lume, care fusese dată de la începutul analiticii tocmai pentru a asigura o «unitate structurală indestructibilă». „Mișcarea" internă a temporalității originare, care se realizează, cum am văzut, prin „comunicarea" dintre ecstaze, face din fenomenul timpului unul ce își conține *unitatea*, nemaifiind așadar doar o determinare provizorie și prealabilă a ființei *Dasein*-ului, ci una cu caracter definitiv. «Dasein-ul este *timp*». Dacă Heidegger n-a ajuns să ofere un «răspuns concret» întrebării privitoare la sensul ființei în genere, el a ajuns totuși să spună un „ultim cuvînt" cu privire la sensul ființei *Dasein*-ului.

«Analiza temporală» a structurilor evidențiate în cuprinsul secțiunii I reprezintă o regîndire a lor din perspectiva

---

[1] GA 66, p. 413: «Însă secțiunea cu adevărat „sistematică", cea despre timp și ființă, era, în prima ei versiune, cu totul insuficientă iar unele circumstanțe exterioare (volumul devenit prea mare al anuarului) au împiedicat și ele, din fericire, publicarea acestei părți».

[2] Prelegerile marburgheze și freiburgheze din anii 1927–1929 arată că preocuparea lui Heidegger pentru ontologia fundamentală din *Ființă și timp* nu s-a stins odată cu renunțarea de a publica secțiunea a III-a a lucrării. Dimpotrivă, ele arată, prin chiar conținutul lor, că interesul pentru problematica secțiunii a III-a rămas viu, dar că tratarea nu mai poate lua forma unei „sistematici".

ordinii create de fenomenul „ultim" al temporalității. Pentru a înfățișa „sistematicitatea internă" pe care o produce acest fenomen, precum și felul în care ea se răsfrînge asupra structurilor *Dasein*-ului, am așezat într-un tabel sinoptic determinările pe care le primesc ecstazele timpului atît la nivelul temporalității *în genere* (care nu constă, după cum am arătat, decît într-o potrivire formală cu grija), cît și cele de la nivelul temporalității *autentice* și *neautentice*.

Sistematica temporalității

	în genere	originară și autentică	ne-autentică	prefigurarea la nivel de grijă & constituirea temporală a grijii
Temporalitate	viitor (*Zukunft*)	pre-mergere (*Vorlaufen*)	expectativă (*Gewärtigen*)	„înaintea-lui-însuși" (*Sich-vorweg*) înțelegerea (*Verstehen*)
	trecut esențial (*Gewesenheit*)	reiterare (*Wiederholung*)	uitare (*Vergessen*)	„deja-în" (*Schon-sein*) situarea afectivă (*Befindlichkeit*)
	prezent / prezentizare (*Gegenwart / Gegenwärtigen*)	clipă (*Augenblick*)	prezentizare / (*Gegenwärtigen*) pierdere a oricărui loc stabil (*Aufenthaltlosigkeit*)	„în-preajma" (*Sein-bei*) căderea (*Verfallen*)
Constituirea unității ecstatice	viitor care face ca ceva să fi fost în chip esențial și care prezentizează (*die gewesend-gegenwärtigende Zukunft*)	pre-mergerea care este „prezentă-în-clipă" și care reiterează (*das wiederholend-augenblickliche Vorlaufen*)	expectativa care prezentifică uitînd (*das vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen*)	**Structura formală a grijii:** Fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în (lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării întîlnite în interiorul lumii)

Analiza «temporalității preocupării» este mutată așadar, în mod „nesistematic", în § 69, unde cu ajutorul ei este discutată problema *transcendenței*. Tot „cîștigul" pe care l-a adus cu sine desfășurarea problematicii temporalității este investit acum în încercarea de a înlătura «omisiunea» majoră de care s-a făcut vinovată în ochii lui Heidegger filozofia modernă: gîndirea ființei omului ca «subiect lipsit de lume». În capitolul de față am încercat să arătăm că aceste dereglaje de sistematicitate sînt în mare măsură „asumate" și că se face simțită chiar o ignorare a lor, din impulsul constant de «a îndrăzni prea mult», așa cum spune o mărturisire tîrzie[1]. Dezvoltările din §§ 68–69 arată că imperativele sistematicității sînt ignorate, ca să spunem așa, „în mod sistematic", de vreme ce realizarea «analizei temporale a preocupării» este mutată din locul în care își afla corespondența cu structurile grijii și pusă să „transșeze" problema transcendenței *Dasein*-ului ca problemă temporală. Conceptul de timp este într-adevăr, cum notează Jaspers, «suprasolicitat». Dar nu în sensul că sistematicitatea obținută din interiorul lui este „folosită abuziv", ci oarecum invers: acest concept este pus să funcționeze și *ca altceva* decît ca «orizont al înțelegerii ființei», fiind astfel trecută în planul doi funcția sa de concept al *unității Dasein*-ului. Conceptul de temporalitate este pus la lucru pentru a înlătura «presupoziția absolut fatală» a filozofiei moderne care este gîndirea subiectivității ca «subiect lipsit de lume» și care ajunge să își pună problema contactului primordial al subiectului cu ființarea care nu este el însuși, sub forma întrebării privitoare la realitatea lumii exterioare. Lipsa unei dovezi pentru «existența lucrurilor din afara noastră» îi apărea lui Kant ca «un scandal al filozofiei

[1] «Neajunsul cel mai mare al cărții *Ființă și timp* îl constituie probabil faptul că am îndrăznit prea mult și prea devreme». (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, p. 93)

și al raționii umane în general»[1]. La Heidegger, care a „reinventat" subiectivitatea ca *Dasein*, ca ființare ce este primordial „în-lume", dîndu-i în prealabil determinarea faptului-de-a-fi-în-lume, nu se mai pune problema exteriorității și cu adevărat «scandaloasă» îi apare tocmai nevoia de a procura dovezi cu privire la existența lumii exterioare. Pentru el, «scandalul filozofiei» nu constă «în faptul că această dovadă își așteaptă încă sorocul, ci în *faptul că astfel de dovezi sînt mereu căutate iar și iar*». Cu toate acestea, deși determinarea prealabilă a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume anulase din start aporia subiectivismului, el caută să fundeze transcendența *Dasein*-ului în temporalitate. Iar § 69 arată că această „reacție" a lui Heidegger la subiectivismul modern este deosebit de puternică: intenția de a scoate din curs o problemă precum aceea a «existenței lumii exterioare» prevalează în raport cu păstrarea sistematicității perfecte a conceptului de temporalitate. Conceptul este „pus la lucru" în problema transcendenței mai mult decît o cerea construcția lucrării, de vreme ce temporalitatea fusese deja evidențiată, încă din § 65 ca «ἐκστατικόν pur și simplu» și ca «*acel „în afara sa" originar, în sine și pentru sine însuși*»[2]. Conceptul de temporalitate originară, pe care interpretarea îl adusese în centrul ființei *Dasein*-ului ca fenomen atotposibilizator, își epuizează astfel «forța sa constitutivă» în «scandalul filozofiei».

Subparagraful 68 c rămîne prin urmare să se miște într-un „gol sistematic", de vreme ce, pe de o parte, despre «temporalitatea căderii» s-a vorbit deja în subparagrafele anterioare (în speță despre viitorul, trecutul și prezentul neautentice) iar, pe de altă parte, abia paragraful următor

[1] Cf. SZ, pp. 203, 205.
[2] SZ, p. 329.

va trata despre «temporalitatea preocupării». Însă acest „gol sistematic" nu presupune automat că fondul de fenomene surprinse și tratate este sărac. Dimpotrivă, se face simțită o voință de a-l umple, chiar printr-o forjare de terminologie, care, privită din punctul de vedere al sistematicității lucrării, este superfluă (apar concepte temporale inedite ale căderii: *nezăbovire*, *pierdere a unui loc stabil*).

De la bun început, căderii îi este repartizată ecstaza prezentului, cea care ar fi trebuit să revină *preocupării*[1]. Așa cum a reieșit din analiza temporală a înțelegerii și a situării afective, preocuparea este mai curînd *medium*-ul căderii, însă nu căderea însăși, în măsura în care posibilitățile ce se ivesc la nivelul ei „perturbă" sesizarea posibilului propriu, ce își are locul atît în viitor, cît și în trecut și prezent. Iar § 69 c reia acum, pe o cale prescurtată, analiza căderii din secțiunea I, analizînd temporal doar fenomenul ei extrem, *curiozitatea*, pe motivul că «în cazul ei poate fi văzută cel mai lesne temporalitatea specifică a căderii»[2]. Dacă în analizele precedente s-a vorbit despre un «prezent nereținut» în unitatea ecstazelor, acum este formulat un concept care să surprindă tocmai «dinamica» căderii ce are loc prin ieșirea prezentului din unitatea ecstatică: e vorba de cel de «*evadare*». Prezentul care «evadează» astfel este pus în lumină tocmai pe cazul curiozității, care, ca fenomen «extrem», face vizibil cît se poate de bine felul în care «prezentizarea care „evadează" caută, potrivit tendinței sale ecstatice, să se temporalizeze pornind de la ea însăși»[3]. Toate fenomenele din analiza căderii (ispitirea, liniștirea,

[1] SZ, p. 346: «Așa cum viitorul face posibilă primordial înțelegerea, iar trecutul esențial face posibilă dispoziția afectivă, tot astfel *căderea*, cel de al treilea moment structural constitutiv al grijii, își are sensul său existențial în *prezent*».

[2] SZ, p. 346.

[3] SZ, p. 348.

înstrăinarea și împotmolirea) sînt gîndite acum împreună și «fundate» în cel de «evadare», care apare acum ca „fenomen originar" al căderii. De fapt, acest concept caută să arate cum devine posibil prezentul neautentic, în speță temporalitatea neautentică. Ne aflăm așadar în punctul culminant al cărții în ce privește cercetarea posibilității neautenticității *Dasein*-ului. «Evadarea» prezentului, înțeleasă ca o părăsire a unității ecstatice, este totodată un concept menit să explice preeminența de care s-a bucurat prezentul în conceptul metafizic de timp, mai precis spus *fatalitatea* care a făcut ca ființa să fie înțeleasă pornind doar de la un anume mod al timpului, prezentul. Această „fatalitate" nu se datorează vreunei erori de moment a unei anumite filozofii a timpului, ci este strîns legată de ființa *Dasein*-ului, care, chiar prin felul în care este «în primă instanță și cel mai adesea», adică prin *căderea* care îi este constitutivă, instituie această „fatalitate" a preeminenței prezentului.

Însă, după cum aflăm, «chiar și în extrema prezentizare, *Dasein*-ul rămîne temporal, rămîne, adică, în expectativă și în uitare»[1], ceea ce înseamnă că și atunci cînd «evadează», prezentul nu părăsește și nu poate părăsi cu totul unitatea ecstatică, ci rămîne legat de ecstazele corespunzătoare (ale temporalității neautentice). Acest prezent nu își mai primește marca pornind de la viitor, ci, dimpotrivă, el transformă pre-mergerea în simplă *expectativă* a viitorului. La fel, acest prezent transformă reiterarea trecutului esențial (prin care acesta era definit ca un spațiu al *posibilului*) într-o simplă *uitare*: trecutul esențial este „uitat" tocmai prin faptul că în interiorul lui *Dasein*-ul nu mai regăsește posibilități proprii de a fi. Sensul ultim al acestei «evadări» a prezentului din unitatea ecstatică este, aflăm, *o fugă a Dasein-ului*

[1] SZ, p. 348.

din fața stării de aruncare, care îi rămîne acum «închisă și inaccesibilă în ce privește proveniența ei ontică și felul ei ontic de a fi»[1]. Lucru care vrea să spună că, trăind într-un prezent în care «prezentizarea prezentizează de dragul prezentului» și care face ca viitorul și trecutul să își piardă relevanța (să devină simplă expectativă și uitare), *Dasein*-ul face *o „experiență" a timpului care nu mai e în același timp una a finitudinii proprii*: trecutul care e astfel uitat este chiar starea de aruncare, viitorul care face acum obiectul unei expectative indefinite nu mai e resimțit ca fiind ceea ce este, adică un viitor finit, care trimite în cele din urmă la «situația-limită» a morții. Experiența timpului la nivelul *ne*autenticității nu mai este aceea a indisponibilului ființei proprii, de vreme ce dimensiunile trecutului și viitorului nu mai sînt resimțite ca teritorii ale unui posibil marcat în mod fundamental de imposibil. Experiența trecutului nu mai este experiența faptului că «*Dasein*-ul n-a venit în lume cu de la sine putere», iar experiența viitorului nu mai e aceea a unui posibil ce culminează în «pura posibilitate de a nu mai fi *Dasein*», ca «posibilitate a unei imposibilități»,

Interesantă este apariția în acest subparagraf a unui nou concept al prezentului neautentic, pe care dezvoltările anterioare îl fixaseră deja prin termenul de *prezentizare*[2]. Acest nou concept e obținut tot din analiza temporală a curiozității: după ce au fost scoase la iveală fenomene precum *neședovirea* și *dispersia*, se vorbește acum despre «*pierderea oricărui loc stabil*» ca «fenomen opus prin excelență *clipei*»[3]. Însă caracterizarea se rezumă doar la atît. Pe tot parcursul analizelor temporale din secțiunea a II-a,

[1] SZ, p. 348.

[2] SZ, p. 338: «Spre deosebire de clipă ca prezent autentic, prezentul neautentic îl vom numi *prezentizare*».

[3] SZ, p. 347.

dimensiunea «prezentului» — a cărei preeminență în cuprinsul conceptului de timp era resimțită ca o fatalitate a metafizicii — primește, ca ecstază a temporalității, determinarea cea mai nesigură[1]. Termenul de «prezentizare» își are locul, cum arată și tabelul sinoptic, atît în schema temporalității *în genere*, cît și în aceea a temporalității *neautentice*, unde este dublat de cel al «pierderii unui loc stabil».

Efortul lui Heidegger, cum bine știm, este îndreptat către construcția unui concept al timpului originar în care viitorul, înțeles ca venire-către-sine, să dețină preeminență. Fiind definit încă din § 65 ca *«fenomen primordial al temporalității originare și autentice»*[2], viitorul este „motorul" mișcării dinlăuntrul timpului, realizată prin „comunicarea" dintre ecstaze. Este fenomenul posibilizator prin excelență, în măsura în care el face posibil trecutul esențial și apoi prezentul, fenomenul care îi dă în cele din urmă temporalității «forța ei constitutivă». Deși analizele temporale au urmărit să arate felul în care *«temporalitatea se temporalizează complet în fiecare dintre ecstaze»*[3], în sensul că fiecare dintre ele poate juca un rol determinant, totuși temporalitatea însăși, potrivit „mișcării" ei interne, va fi definită ca «viitor care face ca ceva să fi fost în chip esențial și care prezentizează»[4]. Timpul originar este unul a cărui dimensiune fundamentală este viitorul.

---

[1] Cf., de pildă, PÖGGELER, *Drumul...*, p. 172: «Surprinzător este faptul că în *Ființă și timp* prezentul este înghițit de viitor [...] și nu primește, prin urmare, nici o determinare pozitivă. [...] prezentul — cel puțin în forma sa autentică, a cărei expresie este clipa, rămîne vid». Cu privire la insuficiența determinărilor date prezentului autentic al *clipei*, ca și prezentului în genere, cf. mai departe THOMÄ, *Zeit des Selbst*, p. 158; VON FALKENHAYN, *Augenblick und Kairos*, pp. 210, 218.

[2] SZ, p. 329.

[3] SZ, p. 350.

[4] SZ, p. 350.

Însă nu este mai puțin adevărat că, dacă efortul interpretării *Dasein*-ului ca temporalitate este îndreptat către evidențierea unui timp centrat pe viitor, adevărata *miză* a conceptului de temporalitate din *Ființă și timp* o reprezintă ecstaza *prezentului*. Mai exact spus, efortul de a gîndi un *alt* concept de timp decît cel metafizic nu poate presupune doar o simplă „înlocuire" a preeminenței prezentului cu o preeminență a viitorului, ci înseamnă, în cele din urmă, și o *regîndire a prezentului*, tocmai *din perspectiva preeminenței viitorului*, adică din perspectiva determinării temporalității ca temporalitate *ecstatică*, unde viitorul funcționează ca fenomen primordial. Încă din analiza morții, cînd s-a făcut simțit primul „sunet" al temporalității ca fenomen menit să exprime imposibilitatea ontologică a *Dasein*-ului de a lua în posesie timpul propriu, și astfel, propria ființă (dacă este adevărat că «sensul ființei acelei ființări pe care o numim *Dasein*» este tocmai temporalitatea), am văzut că temporalitatea originară, deși este una în care viitorul are preeminență, își obține determinarea ultimă din perspectiva *prezentului* pe care ea îl pune în joc. Nu întîmplător, în toate analizele din secțiunea a-II-a, ecstaza prezentului a fost situată și discutată de fiecare dată *pe ultimul loc*, după ce s-a arătat că „mișcarea" dinlăuntrul timpului (temporalizarea) este „inițiată" de viitor, care se răsfrînge apoi în trecut și abia apoi «eliberează» prezentul. Situarea constantă a ecstazei prezentului pe ultimul loc nu exprimă nicidecum vreun „dezinteres", ci dimpotrivă: e un indiciu că timpul originar gîndit aici este cu adevărat „gîndit pînă la capăt" doar atunci cînd dimensiunea prezentului capătă o determinare suficientă. Tocmai acest prezent pe care îl «eliberează» viitorul și trecutul esențial este cel pe baza căruia am caracterizat timpul originar gîndit de Heidegger ca *timp kairotic*, subînțelegînd prin aceasta faptul că miza întregii interpretări a *Dasein*-ului ca timp este tocmai o regîndire a prezentului și, implicit, că abia reușita

acestei întreprinderi aduce cu sine „reușita" de ansamblu a interpretării *Dasein*-ului ca temporalitate. De altfel, în prelegerea despre *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, unde Heidegger duce cel mai departe proiectul ontologic din *Ființă și timp* și unde face încercarea de a gîndi temporalitatea *ființei* (care nu mai este una ecstatică, precum cea a *Dasein*-ului, ci alcătuită din orizonturi), tocmai *prezentul* este cel dintîi — și totodată singurul — asupra căruia Heidegger se apleacă pentru a-l gîndi ca timp al ființei în genere, în speță ca orizont din care este înțeleasă ființa *oricărei* ființări.[1]

Un concept cu totul specific al prezentului este, cum am văzut, cel de «evadare», și funcția lui este de a explica de ce prezentul a ajuns să capete preeminență în spațiul metafizicii: el «scapă» din unitatea ecstatică și «are tendința» de a se temporaliza «pornind de la sine însuși». Prin el este gîndită *posibilitatea internă* a ceea ce tradiția a înțeles prin timp pornind de la «acum». Însă adevărata piatră de încercare în problema gîndirii unui timp originar este de a regîndi prezentul nu numai într-atît încît să devină inteligibilă preeminența lui în spațiul tradiției, ci de a gîndi posibilitatea unui *alt* prezent, pornind de la care timpul să devină inteligibil ca fenomen originar în întregul său. *Efortul de a gîndi un alt concept de timp echivalează, în cele din urmă, cu efortul de a gîndi un alt prezent decît cel metafizic.* Reușesc analizele din *Ființă și timp* să facă acest lucru?

Temporalitatea *Dasein*-ului și timpul kairotic

Prezentul care împlinește, în interpretarea *Dasein*-ului ca temporalitate, funcția unui „alt prezent" decît cel metafizic, nu este altul decît cel autentic, numit *clipă*. El trimite, cum am spus deja, la o tradiție „secundă" a gîndirii timpului,

[1] Cf. GA 24, p. 433 și urm.

în interiorul căreia nu a fost înțeles ca un simplu «acum» dintr-o înșiruire infinită și ireversibilă ce vine din viitor și se pierde în trecut, ci ca «moment prielnic pentru ceva». În *Ființă și timp* însă, termenul *kairos* nu apare textual nicăieri, ci e „înlocuit" prin *Augenblick*, lucru care este în sine un indiciu că Heidegger nu se revendică în mod direct de la această tradiție a gîndirii timpului și că pune în joc o înțelegere modificată a fenomenului. Kierkegaard, cel care în scrierea sa *Conceptul de angoasă* a gîndit pe marginea clipei, este singurul pe care Heidegger îl numește în chip expres, însă face aceasta doar într-o notă de subsol, din care aflăm că, deși «a văzut fără-ndoială în chipul cel mai pătrunzător fenomenul *existențiel* al clipei, nu a reușit să ofere, în mod corespunzător, și interpretarea existențială a acestuia. El rămîne legat de conceptul obișnuit de timp și determină clipa cu ajutorul lui „acum" și al eternității»[1]. Într-adevăr, la Kierkegaard, *clipa* este gîndită ca loc al întîlnirii dintre timp și eternitate, ca un «salt calitativ» prin care eternitatea irumpe în interiorul timpului și este experimentată ca atare. Experiența timpului este gîndită ca o experiență a eternității ce «începe în clipă». Or, pentru Heidegger, a gîndi timpul pornind de la eternitate este un lucru nepermis cîtă vreme accesul la aceasta nu-l poate oferi decît credința într-un Dumnezeu etern, credință pe care filozofia

[1] Cf. SZ, nota de subsol de la p. 338. În prelegerea din semestrul de iarnă 1929/1930, cu titlul *Concepte fundamentale ale metafizicii*, referirea la conceptul de clipă al lui Kierkegaard nu mai subliniază diferența, cît apropierea. Kierkegaard ar fi gîndit într-adevăr acel „alt prezent" decît cel metafizic: «Ceea ce noi numim prin termenul de „clipă" este tocmai ceea ce, în interiorul filozofiei, a fost gîndit pentru prima oară de Kierkegaard — iar prin aceasta el a făcut să apară *posibilitatea* unei epoci cu totul noi a filozofiei, diferită de tot ceea ce a fost din Antichitate și pînă acum» (GA 29/30, p. 225). O anumită reticență de a-l invoca pe Kierkegaard persistă însă, deoarece referirea la el «a devenit o modă» (p. 226).

nu și-o poate lua ca presupoziție (cf. începutul conferinței despre *Conceptul de timp* din 1924). Intenția lui Kierkegaard este mai curînd aceea de a face o *teologie* a existenței (întrebarea care-l animă este «cum pot deveni creștin?»), drept care el gîndește clipa ca o simultaneitate cu Hristos, Cel care a coborît în timp. Și aici, Heidegger nu poate decît să se despartă de Kierkegaard, în măsura în care întreaga analitică a *Dasein*-ului este condusă strict de o intenție *ontologică*, în care referirea la Dumnezeu nu poate avea alt sens decît «metafizic», ca referire la «cea mai ființătoare dintre ființări» (cf. conferința despre *Fenomenologie și teologie*). Kierkegaard gîndește clipa ca fiind «în timp», de vreme ce ea favorizează irumperea eternității. Pentru Heidegger, timpul existențial nu este unul «în care» se produc evenimente, iar clipa, la rîndul ei, nu este «în timp». Timp în interiorul căruia se produc evenimente (iar o atare «irumpere a eternității», în sens kierkegaardian, nu pare a se deosebi în chip fundamental de el) este numit *intratemporalitate* și trecut în registrul «înțelegerii obișnuite». Singurul lucru care pare a fi comun lui Kierkegaard și Heidegger în gîndirea clipei este conceperea ei în legătură cu sinele propriu: clipa este gîndită ca *timp al deciziei*, ca moment în care are loc o «alegere de sine», ca moment în care *Dasein*-ul (respectiv «sinele», la Kierkegaard) este adus «în fața lui însuși». Însă diferențele între cei doi reapar și aici, în măsura în care această confruntare a sinelui cu el însuși este gîndită de Kierkegaard ca avîndu-și sursa în chemarea lui Dumnezeu și ca o chemare către a deveni colocatar al clipei împreună cu Dumnezeu, pe cînd la Heidegger clipa are ca sursă starea de hotărîre și implicit «chemarea conștiinței», care nu este ceva din afara *Dasein*-ului, ci chiar el însuși. Iar această chemare nu cheamă către Dumnezeu, ci «cheamă-înainte în situație», ceea ce înseamnă că nu produce o ieșire din timp și o simultaneitate cu eternitatea, ci o trăire autentică a timpului la nivelul „acțiunii".

Nu numai Kierkegaard poate fi identificat ca precursor al lui Heidegger în gîndirea clipei, deși multe dintre conceptele-cheie din *Ființă și timp*, precum «existență», «reiterare», «angoasă», «vină», «temporalitate» sînt preluate din filozofia sa existențială. Există, în așa-numitul «deceniu fenomenologic», mai multe momente în care Heidegger a luat contact cu „tradiția kairologică" a gîndirii timpului, în diferitele ei variante. Vom vedea că, de fiecare dată, apare un timp kairotic gîndit într-o manieră diferită și că toate aceste variațiuni în gîndirea clipei sînt de regăsit în *Ființă și timp*. Cu toate acestea, conceptul de *clipă* ca prezent autentic va avea o compoziție diferită și nu va putea fi identificat cu nici una dintre aceste concepții. Insistența cu care Heidegger se concentrează asupra «întrebării privitoare la ființă» pare într-adevăr să situeze filozofia sa în afara asimilării cu orice tradiție, dar, totodată, să o transforme într-un loc în care toate aceste tradiții se contopesc. Lucru care se vede probabil cel mai bine în felul în care este gîndit timpul kairotic.

Kairos-ul paulin

Primul moment în care are loc o confruntare cu tradiția kairologică a gîndirii timpului este prelegerea cu titlul *Introducere în fenomenologia religiei*, ținută la Freiburg în semestrul de iarnă 1920–1921. Heidegger meditează asupra felului în care filozofia se înțelege pe sine și își construiește aparatul conceptual. Ea nu poate cădea sub dominația unui ideal de științificitate, ci, dimpotrivă, trebuie să dea conceptelor sale o „specificitate" capabilă să exprime «experiența factică a vieții». Căci, înțelegîndu-se în chip radical pe sine însăși, filozofia află că «ea însăși ia naștere din experiența factică a vieții»[1] și că e chemată, în definitiv, să

[1] GA 60, p. 8.

îi dea expresie. Punctul de plecare nu poate fi decît acesta. Dar unde e de găsit o astfel de «experiență»? Desigur, acolo unde n-a intervenit nici o tradiție falsificatoare, iar unul dintre aceste locuri e creștinismul originar. Capitolul III al părții a II-a conține o «explicare fenomenologică a celor două epistole către Tesaloniceni» ale Apostolului Pavel, dintre care prima este «cel mai vechi document al Noului Testament, scris în anul 53 după Hristos (deci douăzeci de ani după răstignire)». Apropierea de acest text nu este mișcată de un interes teologic-istoric, ci de unul strict fenomenologic[1], de căutarea unei căi de acces la experiența factică a vieții. E analizată mai întîi de toate, și destul de substanțial, «situația lui Pavel», adică poziția de pe care le scrie tesalonicenilor. El însuși, ca apostol, «trăiește ... în așteptarea revenirii Domnului»[2], lucru care îl face ca, pe lîngă bucuria de a fi apostol, să trăiască și o anumită stare de strîmtorare, de neliniște (*Bedrängnis*). Și chiar dinlăuntrul acesteia și scrie. «Trebuie să ținem seama de starea aceasta de neliniște și strîmtorare pentru a înțelege atitudinea din scrisoare», spune Heidegger, comentînd apoi «situația lui Pavel» privitor la permanenta luptă cu prezența lui Satan în viața sa. Una dintre problemele asupra cărora scrisoarea insistă privește momentul celei de-a doua veniri a lui Hristos, al *parusiei*. Acest moment nu poate

[1] Că fenomenologia era interesată la acea dată să se aplice fenomenelor religioase o arată și cartea lui Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen / Despre eternul din om* (1921). De altfel, în epoca începutului de secol trecut, toate științele filozofice erau incitate de a se confrunta cu fenomenul religios: cf. Paul Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität / Religia înăuntrul granițelor umanității* (1908), apoi Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie / Conceptul de religie în sistemul filozofiei*, (1915) și mai cu seamă cartea lui Rudolft Otto, *Das Heilige / Sacrul* (1917).

[2] GA 60, p. 98 și urm. (§ 26. *Die Erwartung der Parusie / Așteptarea parusiei*)

fi indicat printr-un «cînd» anume[1] și Pavel, aflat în «situația» descrisă, explică de ce așteptarea parusiei nu poate fi orientată către un anumit «cînd», că «structura speranței creștine», cum o numește Heidegger, este total diferită de orice altă așteptare. Momentul venirii nu se lasă caracterizat prin «conținuturi», adică prin numirea unui «cîndva», ci este unul al totalei *instantaneități*. Domnul «vine așa, ca un fur în noapte», vine ca durerile facerii peste femeia însărcinată. Viitorul în care e situată cea de a doua venire este *indisponibil* — el se poate transforma *oricînd* într-un prezent — și îl așază pe cel ce așteaptă în orizontul unei permanente «nesiguranțe» în care Heidegger vede trăsătura definitorie a religiozității creștine, ca una care «trăiește temporalitatea ca atare»[2] și în care «καιρός-ul e decisiv»[3]. În interpretarea sa, el pune accentul pe faptul că, în spusele lui Pavel, acest viitor instantaneu și indisponibil se repercutează asupra *prezentului* și provoacă o altă situare înlăuntrul lui. Întrebarea privitoare la un «cînd» anume al venirii lui Iisus primește un „răspuns" care o redirecționează și o transformă într-o întrebare a cărei referință este situarea în fiecare prezent trăit. Problema aflării unui «cînd» viitor se transformă în aceea a lui «cum trăiesc» în prezent. Momentul venirii este un καιρός, un timp privilegiat, caracterizat calitativ prin neputința de a-l prevedea, prin indisponibilul său, numai că trăsătura aceasta se repercutează asupra momentului prezent, ce devine, la rîndul lui, un καιρός: el trebuie în așa fel trăit încît posibilitatea de orice moment a celei de a doua veniri să nu fie desființată ca posibilitate, ci, dimpotrivă, să fie și ea trăită

[1] *I Tesaloniceni*, 5; 1,2 «Iar despre ani și despre vremuri, fraților, nu aveți nevoie să vă scriem, căci voi înșivă știți bine că ziua Domnului vine așa, ca un fur în noapte».

[2] GA 60, p. 80.

[3] GA 60, p. 150.

în orizontul acestui posibil. Drept care Pavel le cere tesalonicenilor să *vegheze*, să își trăiască prezentul în stare de *trezie*, să nu fie ca aceia care, cînd vor zice «este pace și liniște», tocmai atunci «va veni peste ei pieirea, ca și durerile peste cea însărcinată, și scăpare nu vor avea». Așteptarea creștină implică un mod adecvat de împlinire a vieții proprii, adecvat în raport cu caracterul *subit* pe care îl are ceea ce este așteptat.

Esențial pentru înțelegerea «explicației fenomenologice» este faptul că ea pune în chip deosebit accentul pe «situația lui Pavel», adică pe *prezentul* în care acesta trăiește și din interiorul căruia vorbește. «Ceea ce Pavel spune își primește caracterizarea prin aceea că tesalonicenilor sau galatenilor el le spune acest lucru *acum*». Pe Heidegger îl interesează cu deosebire faptul că acest «acum» dinlăuntrul căruia Pavel vorbește este unul la fel de nesigur ca și momentul viitor al venirii, că este trăit în «nesiguranța necesară» pe care o presupune așteptarea parusiei ca eveniment indisponibil. El interpretează astfel *smerenia* lui Pavel — care, atunci cînd se adresează tesalonicenilor, «nu vrea să fie văzut decît în slăbiciunea și în strîmtorarea sa» — *în sensul unei experiențe cu totul determinate a timpului*, în care accentul cade pe trăirea *prezentului*.

În analizele din *Ființă și timp*, reîntîlnim aceeași *repercutare a viitorului asupra prezentului*, la nivelul temporalității originare și autentice: «clipa se temporalizează pornind din viitorul autentic»[1]. Însă analizele de aici nu conțin, precum Epistola lui Pavel, o indicație expresă cu privire la împlinirea prezentului. Dacă Pavel îndeamnă la o permanentă stare de veghe ca mod de împlinire a vieții în prezent, în conceptul de temporalitate autentică și originară, mai exact spus în conceptul prezentului autentic numit *clipă*, nu își are locul o astfel de atitudine posibilă. Clipa, al cărei

[1] SZ, p. 338.

medium este starea de hotărîre, nu poate fi transformată într-o stare permanentă, ci rămîne la fel de instantanee ca și viitorul. Clipa «tîșnește»[1]. Iar acesta este probabil și motivul pentru care καιρός apare tradus prin *Augenblick*, cuvînt care înseamnă, textual, «clipire a ochiului»[2]. Clipa nu poate fi permanentizată, ea nu are nici un fel de durată, nu există o stare de veghe care să o prelungească. *Dasein*-ul autentic nu-i poate spune clipei, precum Faust: «Rămîi, ești atît de frumoasă!».

Altfel decît la Pavel, prezentul este gîndit de Heidegger ca fiind *la fel de indisponibil precum viitorul*, iar derivatul *augenblicklich* («instantaneu»), de care se folosește pentru a caracteriza felul în care survine starea de hotărîre arată, în plus, cît de mult e preocupat să pună accentul pe *imposibilitatea* de a lua în posesie timpul trăit și, în măsura în care timpul este chiar ființa *Dasein*-ului, pe neputința de a dispune de ființa proprie[3]. Momentele de autenticitate sînt rare[4], iar *Dasein*-ul, «în primă instanță și cel mai adesea», este unul căzut. Clipa ca prezent autentic este urmată de recăderea în starea de pierdere. Un singur lucru „rămîne" de pe urma ei: *situația*. Aflat în starea de autenticitate posibilă, *Dasein*-ul, așa cum am spus, nu sucombă în inactivitate, ci «acționează»: clipa, scurtă cît o clipire a

---

[1] Cf. SZ, p. 344: «Prezentul angoasei ține clipa — sub forma cărea el însuși este posibil și doar el — *pregătită să țîșnească*».

[2] Cf. SZ, ed. rom., nota trad. de la p. [328].

[3] PÖGGELER redă astfel sensul interpretării heideggeriene la Epistola lui Pavel către tesaloniceni: «Dacă omul încearcă, prin calcule cronologice sau prin caracterizări de conținut, să fixeze evenimentul indisponibil ce irumpe în chip neașteptat și pe care este așezată viața sa, atunci el suprimă ceea ce trebuie să-i determine viața de pe poziția unui permanent indisponibil, socotindu-l ca ceva asigurat, disponibil. Însă astfel el se înșală asupra facticității vieții.» (*Drumul gîndirii...*, p. 30)

[4] Despre clipă ca eveniment rar, cf. GA 29/30, p. 427, GA 3, p. 290.

ochiului, este totodată șansa unei *priviri* aruncate peste ceea ce „e de făcut", adică asupra *situației*. Iar *Dasein*-ul, hotărîndu-se să facă „gestul" cel mai neînsemnat la nivelul acțiunii, se hotărăște de fapt pentru foarte mult, în speță se hotărăște să moară. «Prezentul ... în ipostaza de clipă reținută, deschide o situație sau alta și, o dată cu aceasta, „situația-limită" originară a ființei întru moarte»[1].

Clipa heideggeriană este legată așadar de „acțiune", dar nu de una care să tindă la permanentizarea ei, ci una care să surprindă *situația* și să acționeze *pentru o clipă* în interiorul ei. Termenul de «situație» este legat intim de clipă și pare a fi adevăratul corespondent al καιρός-ului grecesc în *Ființă și timp*[2]. Însă acest καιρός este, pentru Heidegger, unul cu totul determinat, în speță cel aristotelic.

Clipă și situație. Kairos-ul aristotelic

Prelegerile și seminariile de tinerețe ținute la Freiburg și apoi la Marburg sînt, în miezul lor cel mai substanțial, interpretări la Aristotel. Acest lucru îl arată, printre altele, faptul că masiva prelegere despre *Sofistul* lui Platon conține în mare parte o discutare a *Metafizicii* și a *Eticii Nicomahice*. Rezonanțele cele mai pregnante în *Ființă și timp* sînt, așa cum s-a arătat de către comentatori, cele ale *Eticii Nicomahice*[3] iar Aristotel este prezent adesea în chip nevăzut

---

[1] SZ, pp. 348–349.

[2] KISIEL, *The Genesis...*, p. 423: «Nu-i de mirare că termenul kairologic „situație", care trădează originile creștin-elenistice ale lui Heidegger, nu poate întîrzia prea mult să-și facă apariția și, încetul cu încetul, chiar dacă sporadic, își afirmă singur prezența în ultimele pagini ale cărții. De fapt, cea mai bună traducere engleză a termenului însuși de *Dasein* este „human situation"»

[3] F. VOLPI („*Sein und Zeit*". *Homologien zur „Nikomachischen Ethik"*, în: *Philosophisches Jahrbuch* 96, 1989) ajunge să se întrebe dacă lucrarea *Ființă și timp* nu poate fi văzută în întregime ca o transpunere a *Eticii Nicomahice*.

chiar și «acolo unde nu este cîtuși de puțin vorba despre el»[1]. La fel stau lucrurile și în cazul termenului de *clipă*: o scurtă analiză a contextelor în care apare ne arată că adevărata lui semnificație nu poate fi surprinsă numai prin fixarea locului său în „sistematica temporalității"[2], ci mai cu seamă prin clarificarea sa pornind de la termenii cu care se află nemijlocit în relație, dintre care cei mai importanți sînt cei de *situație*, *stare de hotărîre* și *hotărîre*. Lămurirea unui termen pe care îl aflăm prins într-o astfel de rețea nu poate fi făcută decît dacă este sesizată mai întîi prezența ubicuă a lui Aristotel în aceste paragrafe ale analizelor timpului. Clipa ca prezent autentic nu poate fi văzută în ipostaza sa de „timp kairotic", prin care Heidegger încearcă să gîndească un *alt* timp decît cel metafizic, decît

---

[1] VOLPI, *ibidem*, p. 230.

[2] Katharina VON FALKENHAYN a dedicat un amplu studiu clipei heideggeriene și legăturii ei cu *kairos*-ul antic (*Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Berlin, 2003). Cercetarea întreprinsă de autoare, prin bogăția surselor pe care le înfățișează, a fost, în ce ne privește, extrem de bine venită, și trebuie să spunem de asemenea că dezvoltările de față asupra „surselor" kairologiei din *Ființă și timp* și-au căpătat orientarea primă și necesară pornind de la rezultatele acestui studiu. În privința termenului de clipă autoarea introduce o distincție pe care o găsim pe deplin îndreptățită și care merită amintită tocmai pentru că adîncește sensul celor spuse aici. VON FALKENHAYN deosebește *două* semnificații ale termenului: 1. cea «extinsă», care se referă la clipă în ipostaza de *prezent autentic* (semnificația aceasta, vom spune noi, termenul o primește prin situarea sa în „sistematica temporalității"); 2. cea de a doua semnificație (cea «restrînsă») este aceea de *mod de temporalizare al hotărîrii* (*Zeitigungsweise des Entschlusses*) și se referă la faptul că, dincolo de funcția conceptului în schema temporalității, el este menit să explice în ce fel se împlinește *concret* autenticitatea *Dasein*-ului. În viziunea noastră, această semnificație restrînsă reiese din „combinarea" cu termeni precum *situație* și *hotărîre*, alcătuind un context ce se revendică în mod direct de la Aristotel (cf., pentru distincția amintită, VON FALKENHAYN, *op. cit.*, p. 129).

dacă surprindem în interiorul său prezența καιρός-ului aristotelic.

Termenul καιρός apare într-unul din locurile centrale ale *Eticii Nicomahice*[1], unde Aristotel, căutînd să determine în ce fel acțiunea omului este conformă cu virtutea, găsește că una dintre condiții este să fie făcută «la timpul potrivit». Reușita unei fapte anume depinde în chip decisiv de momentul în care este realizată, așadar de un «cînd». Drept care apare necesitatea de a gîndi *condiționarea acțiunii umane de către timp* și, în cele din urmă, a gîndi o experiență cu totul determinată a timpului, fenomen ce e tratat aici cu totul altfel decît în *Fizica*, unde era conceput pe linia unui «cît de mult», în speță ca «număr al mișcării». O asemenea determinare îl făcea să funcționeze ca un parametru al transformării din natură și să fie conceput, în cele din urmă, cum spune Heidegger, în contextul unei «ontologii a *naturii*»[2]. Dar iată că același Aristotel, care apare ca părinte al «înțelegerii vulgare a timpului», a gîndit și un *alt* timp decît cel legat de mișcare, un alt timp decît *chronos*[3]. Și a făcut-o luîndu-și un punct de plecare diferit: pornind nu de la întrebarea «ce este timpul?», ci căutînd să determine timpul potrivit pentru reușita unei acțiuni. Aristotel fixează două semnificații pentru καιρός: acesta este, pe de o parte, timpul potrivit pentru a începe o acțiune și, pe de altă parte, momentul în care o acțiune

[1] *Etica Nicomahică* II 2, 1104 a 8 și urm.

[2] SZ, p. 428: «Cea dintîi explicitare a înțelegerii obișnuite a timpului pe care tradiția ne-a transmis-o și care tratează tema în detaliu o aflăm în *Fizica* lui Aristotel, deci în contextul unei ontologii a *naturii*» (cf. de asemenea SZ, p. 25).

[3] GA 24, p. 409: «Deja Aristotel a văzut fenomenul clipei, în speță pe καιρός, delimitîndu-l în cartea a VI-a a *Eticii Nicomahice*, însă în așa fel încît n-a reușit să pună în legătură caracterul specific temporal al lui καιρός cu timpul (νῦν) despre care vorbește în alte părți».

se împlinește, momentul ei culminant, în care acțiunea își atinge scopul[1].

Heidegger, în interpretările sale de tinerețe la Aristotel, a gîndit această problematică într-un fel propriu, anume din perspectiva propriei «întrebări privitoare la ființă». Iar „întîlnirea" cu καιρός-ul aristotelic ca «timp al acțiunii» a avut loc în mai multe momente, pe care le vom discuta laolaltă[2], dat fiind că scopul dezvoltării de față nu poate fi altul decît de a desprinde „nuanța" în care gîndește Heidegger timpul definit de καιρός. Trebuie spus mai întîi că Aristotel reprezintă pentru el un caz atipic al filozofiei grecești, în măsura în care atribuie «activității practice» un rol deosebit în «cunoaștere». Încercînd să-și lămurească conceptul grecesc de *cunoaștere* «cu ajutorul conceptului de adevăr, respectiv pornind de la fenomenul adevărului», pe baza observației că orice cunoaștere autentică este una «*adevărată*»[3], Heidegger o determină ca ἀληθεύειν și traduce simultan acest termen prin «des-coperire» (*Aufdecken*).

---

[1] Cf. WHP, vol. I, art. despre *Kairos*, redactat de M. KERKHOFF. Cf. de asemenea, articolul aceluiași autor intitulat: *Zum antiken Begriff des Kairos*, în: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27 (1973), pp. 256–274.

[2] Iată textele la care vom face referire, în ordine cronologică: 1. Prelegerea cu titlul *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einleitung in die phänomenologische Forschung / Interpretări fenomenologice la Aristotel. Introducere în cercetarea fenomenologică*, ținută în semestrul de iarnă 1921–1922 (GA 61); 2. Așa-numitul *Natorp-Bericht / Raport către Natorp*, un text redactat de Heidegger în anul 1922 cu scopul de a prezenta, sub forma unui raport, activitatea sa didactică de pînă atunci și schița viitoarelor publicații în vederea ocupării postului de titular la Marburg, ca succesor la catedra lui Paul Natorp; 3. Prelegerea cu titlul *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität / Ontologie. Hermeneutica facticității*, ținută în semestrul de vară 1923 la Marburg (GA 63); 4. Prelegerea *Platon: Sophistes / „Sofistul" lui Platon*, din semestrul de iarnă 1924–1925 (GA 19).

[3] Cf. GA 19, p. 14.

Des-coperirea aceasta este înțeleasă pornind de la semnificația lui ἀλήθεια, aceea de «stare de neascundere». Orice raportare la ființare este în fond una ce tinde să o aducă pe aceasta în starea de neascundere. Există mai multe *moduri* în care se împlinește această «des-coperire» și, pentru Aristotel, σοφία reprezintă «modul suprem al lui ἀληθεύειν» de vreme ce acest tip de raportare la ființare (pentru a o aduce, cum am spus, în starea de neascundere) are acces la ἀρχαί, la „principiile" lucrurilor. Însă alături de σοφία stă și un alt mod de acces la ființare, înțeles tot ca «mod suprem»: φρόνησις (pe care Heidegger îl traduce prin *Umsicht*, «privire-ambientală»[1]). Situarea lui φρόνησις alături de σοφία este lucrul care îl provoacă pe Heidegger să urmărească aceste două fenomene în cartea a VI-a a *Eticii Nicomahice*, încercînd să-și explice de ce σοφία („cunoașterea teoretică") are în cele din urmă o preeminență față de φρόνησις (acel mod de des-coperire pe care îl presupune „activitatea practică"). Într-un cuvînt, Heidegger e preocupat să înțeleagă de ce raportarea de ordin teoretic stă pentru Aristotel, ca și pentru greci în general, mai presus decît „cunoașterea" practică (deși pare că se „apropie" foarte mult de ea), iar sarcina pe care și-o fixează este de a vedea *ce anume* îl face pe Aristotel să acorde preeminență celei dintîi. Interpretarea pe care o dă relației dintre aceste «două moduri supreme ale lui ἀληθεύειν» este una strict ontologică, în sensul că vine să „motiveze" preeminența lui σοφία pentru greci prin faptul că „obiectul" ei este o ființare concepută ca permanent prezentă. Pentru greci, ceea ce ființează cu adevărat nu ar fi decît ceea ce este *permanent prezent*, iar din acest motiv, crede Heidegger, o raportare des-coperitoare de tipul lui φρόνησις, care nu are

[1] Cf. *Raportul către Natorp*, p. 57. Termenul va juca un rol-cheie în «analiza lumii ambiante» din *Ființă și timp*. Cf., în ed. rom., *Index tematic și glosar german-român*.

ca obiect decît «concretul de fiecare dată», nu poate fi socotită drept supremă, de vreme ce nu poate cunoaște, așa zicînd, ceea ce ființează cu adevărat. Cele două «moduri supreme» de raportare des-coperitoare la ființare au sensuri divergente. Unul ținteste către „principiile" lucrurilor, către abstractul ultim, celălalt către concretul din fiecare moment.

> Φρόνησις este privirea îndreptată către ceea ce este „într-un moment anume" (*ein Erblicken des Diesmaligen*), către situația concretă, instantanee. Ca αἴσθησις, ea este privirea ochiului, clipirea ce surprinde concretul din fiecare moment și care ca atare poate fi de fiecare dată altfel. Iar acel νοεῖν, din σοφία este, dimpotrivă, privirea contemplativă îndreptată către ceea ce este ἀεί, adică prezent întotdeauna ca unul și același. (GA 19, 163–164)

Supremația modului teoretic de des-coperire a ființării este decisă așadar de tipul de ființare căruia i se aplică — ființarea prezentă întotdeauna ca unul și același — și, în ultimă instanță, de o anumită *înțelegere a ființei*, în speță *prezență permanentă* (înțelegere care, pentru Heidegger, este una cu totul determinată și nicidecum singura posibilă). Vedem cum întregii gîndiri grecești îi este asimilată această înțelegere a sensului lui «a fi», intenția fiind de a arăta că ea se realizează pornind de la timp, dar *pe cale negativă*: ființa în sensul ei deplin este gîndită ca una ce nu are „atingere" cu timpul, ca neschimbătoare. Astfel, Aristotel, deși atribuie „atitudinii practice" (care presupune în cele din urmă o altă înțelegere a ființei decît aceea de prezență-permanentă) o supremație „comparabilă" cu aceea a atitudinii „teoretice", nu iese totuși din cadrul înțelegerii grecești a ființei și acordă în cele din urmă preeminență lui σοφία ca mod suprem de des-coperire. Heidegger a văzut fără-ndoială în cartea a VI-a a *Eticii Nicomahice* un moment în care o altă posibilă înțelegere a ființei s-a făcut simțită în ontologia greacă, nereușind să se impună.

Φρόνησις este, pentru Aristotel, capacitatea de a aprecia cum trebuie acționat într-o situație anume pentru a duce fapta proprie la bun sfîrșit. Este, înainte de toate, o «privire». Căci a aprecia circumstanțele acțiunii reușite înseamnă a *surprinde cu privirea*, pe de o parte, *finalitatea* faptei proprii, apoi *momentul potrivit* în care poate fi atinsă și, pornind de aici, *modul* în care acțiunea se cere realizată. «Φρόνησις îi face accesibilă, celui ce acționează, situația acțiunii: ea surprinde și fixează, mai întîi, un οὗ ἕνεκα, ceva „în-vederea-căruia" survine acțiunea; [...] sesizează un „acum" și, totodată, prefigurează felul în care trebuie acționat»[1]. Situația nu este niciciînd aceeași, drept care privirea menită să o surprindă e îndreptată cu deosebire către «momentul prielnic» în care ea poate apărea, către καιρός, către timpul care, în această ipostază, funcționează ca *principium individuationis*, în măsura în care el dă marca unică a fiecărei situații. Iar φρόνησις este, în ultimă instanță, «o pură surprindere cu privirea a clipei»[2].

Καιρός-ul *poate fi surprins ca atare sau poate fi ratat*: funcția lui φρόνησις nu este de a „provoca" oportunitatea, ci doar de a *cumpăni* dacă un moment sau altul este cel oportun. De aceea ea se împlinește ca εὐβουλία, ca «atentă cumpănire»[3] în urma căruia survine *hotărîrea* de a acționa (βουλή). Timpul gîndit aici de Aristotel ca timp al acțiunii este unul ce determină reușita faptei, fără a se lăsa cîtuși de puțin determinat prin vreo faptă ca atare și nici prin vreo „capacitate" anume. Acțiunea conformă cu virtutea, departe de a-l putea „provoca", se lasă, dimpotrivă, „provocată". Însuși faptul că pentru reușita unei acțiuni e nevoie de o «privire» care să surprindă în chip expres momentul

[1] *Raportul către Natorp*, p. 54.

[2] *Raportul către Natorp*, p. 54.

[3] GA 19, p. 149: «φρόνησις este cu adevărat ceea ce ea este atunci cînd e εὐβουλία.» Cf. termenul *Überlegung* («atentă cumpănire») din *Ființă și timp*, pp. 359–360.

ei oportun reprezintă o „confirmare" a caracterului său *indisponibil*. Heidegger preia, în determinarea prezentului autentic al *clipei*, tocmai conotația aceasta de indisponibil a καιρός-ului aristotelic și, o dată cu ea, pe aceea a «privirii». Însă le retrage din contextul înfățișat pînă acum, anume din sfera comportamentului practic și le „transcrie" în contextul *existențial* al analiticii *Dasein*-ului, unde ideea de existență a fost determinată de la bun început astfel: «*Dasein*-ul este ființarea care, în ființa sa, are ca *miză* însăși această ființă». Prin urmare, *Dasein*-ul, aflat în starea de hotărîre nu se preocupă de reușita unei fapte sau alta, ci se „preocupă" de sine, ceea ce înseamnă că *se înțelege pe sine în ființa sa, care este ființă-posibilă*. Timpul acțiunii devine „timp" al înțelegerii de sine, al surprinderii posibilităților proprii de a fi. Transcris în contextul existențial al analiticii *Dasein*-ului, timpului kairotic nu îi mai corespunde o facultate a cumpănirii, o «privire» care să îl surprindă în caracterul său indisponibil, ci devine el însuși o *privire* aruncată asupra ființei proprii, ca una ce este mai mult posibil decît real: prezentul autentic numit *clipă* este o *privire de o clipă* (*Augenblick*) asupra posibilităților proprii de a fi. Acest posibil se arată însă așezat pe temeiul unei imposibilități funciare: *Dasein*-ul nu poate fi temei al lui însuși, ceea ce înseamnă că nu se poate aduce cu de la sine putere la existență, ci este «aruncat». Clipa devine astfel o «asumare» a stării de aruncare (prezentul neautentic al «evadării» fiind, cum am văzut, o fugă din fața ei, o ne-asumare a stării de aruncare). La fel, *privirea de o clipă* asupra ființei proprii ca ființă posibilă surprinde printre posibilități una anume, care este posibilitatea unei pure imposibilități, adică posibilitatea de «a nu mai fi *Dasein*». Iar aici sesizăm legătura strînsă dintre termenul de *clipă* și termenii însoțitori, cel de *situație* si *stare de hotărîre*, cu ajutorul cărora timpul kairotic, așa cum îl gîndește Heidegger, își dobîndește „nuanța" proprie. *Hotărîrea* de a „acționa" în-

ir-un moment sau altul, așa cum e gîndită de Aristotel, nu mai e acum ghidată de o finalitate de la nivelul preocupării: hotărîndu-se să „acționeze" în clipă, *Dasein*-ul se hotărăște pentru „mult mai mult", în speță se hotărăște să moară. *Situația* pe care o deschide în clipă starea de hotărîre nu mai ține nici ea de circumstanțele nemijlocite ale preocupării ci devine, „situația-limită" a ființei întru moarte.

„Acțiunea" realizată în clipă nu mai este, în contextul analiticii, o „faptă" anume, drept care Heidegger manifestă prudență față de acest termen: cînd spune că, «aflîndu-se în starea de hotărîre, *Dasein*-ul *acționează* deja», el nu uită să marcheze *diferența de context* dintre analitica *Dasein*-ului și filozofia practică: «Evităm însă cu bună știință termenul „acțiune". [...] el dă curs unei neînțelegeri în ontologia *Dasein*-ului, lăsînd impresia că starea de hotărîre ar fi un comportament cu totul deosebit al facultății practice, aceasta fiind opusă celei teoretice».[1]

Dacă e adevărat, așa cum am încercat să arătăm, că timpul originar de la nivelul autenticității *Dasein*-ului este gîndit în contextul aristotelic, însă e „transcris" existențial, trebuie spus de asemenea că, în paralel, acest context este preluat și pentru a dezvolta conceptul de temporalitate de la nivelul căderii. Există, cu alte cuvinte, și un καιρός al temporalității neautentice. Analizele din § 68 au arătat că *preocuparea* este cea prin care intervine «căderea» *Dasein*-ului, că ea exercită de fiecare dată un soi de *corruptio*: posibilitățile pe care ea le deschide, și care sînt prin excelență posibilități *ale lucrurilor*, se interpun în raportarea *Dasein*-ului la sine însuși, făcînd-ul pe acesta să nu se mai înțeleagă pornind de la sine, ci «pornind de la altceva decît este el însuși». Desigur, în orice preocupare a sa, oricît de neînsemnată, *Dasein*-ul se preocupă de putința sa cea mai

[1] SZ, p. 300.

proprie de a fi, numai că o „vede" pe aceasta pornind de la posibilul lucrurilor și nu pornind de la posibilul propriu, a cărui „transparență" o dă starea de hotărîre, ca una desprinsă de orice preocupare. În definitiv, diferența dintre timpul originar și cel derivat, dintre autenticitate și neautenticitate, este gîndită în *Ființă și timp* relativ la influența pe care o exercită asupra înțelegerii de sine a *Dasein*-ului preocuparea sa cu lucrurile. Καιρός-ul gîndit ca timp al *căderii* apare atestat de asemenea în interpretările de tinerețe la Aristotel, cînd în centrul preocupărilor lui Heidegger se afla «viața factică». El are acolo chiar funcția unei categorii: «kairologicul» este o categorie prin care viața factică (ca una «prinsă pe de-a-ntregul în preocupare») este interpretată cu privire la «ruinanța specifică a grijii»[1] («ruinanță», *Ruinanz*, este, în analiza vieții factice, termenul echivalent «căderii»). Καιρός-ul este înțeles în sens „negativ", ca timp care survine oarecum din exterior și care aduce cu sine «ocazii» nenumărate ale preocupării. În *Ființă și timp* regăsim și această conotație a timpului kairotic la nivelul temporalității neautentice a impersonalului „se". El apare ca un fenomen opus *situației*: «*Dimpotrivă, impersonalului „se" situația îi rămîne în chip esențial închisă și inaccesibilă*. El știe numai *„cum stau lucrurile în general"*, se pierde în „ocaziile" ce se ivesc nemijlocit ...»."[2]

Atestarea acestei ocurențe multiple a timpului kairotic în analizele din *Ființă și timp*, atît în planul temporalității originare și autentice, cît și al temporalității neautentice, trebuie să ne ferească mai înainte de toate să interpretăm prezentul autentic al *clipei*, așa cum apare situat în cadrul conceptului de temporalitate, pornind de la „sursele" sale. Prezentarea acestora nu a fost făcută în intenția de a arăta

[1] GA 61, p. 137.
[2] SZ, p. 300.

ce anume a preluat analitica *Dasein*-ului din tradiția „secundă" a gîndirii timpului și ce a adus „original", pentru a practica un soi de „filozofie comparată". Vorbind într-una dintre prelegerile sale despre necesitatea interpretării radicale a *Dasein*-ului, Heidegger spune că acest lucru nu se datorează nicidecum prestigiului problemei ca atare a timpului, faptului că mulți autori s-au aplecat asupra fenomenului. A gîndi în felul acesta «înseamnă să ai reprezentarea micului Moritz despre filozofie, care crede că din cinci autori e confecționat încă unul»[1]. Ceea ce ne-a interesat a fost să arătăm că adevărata miză a conceptului de *Zeitlichkeit* este gîndirea unui *prezent* ca fenomen atotcuprinzător al timpului, construcția unui *alt* prezent decît cel metafizic, al unui «acum» care nu mai e văzut ca simplu punct în curgerea timpului din viitor spre trecut, ci în *unicitatea* sa temporală. Abia un astfel de timp poate fi definitoriu pentru *Dasein*, poate să „spună ceva" despre această ființare. Iar ceea ce el „spune" este tocmai faptul că *Dasein*-ul își înțelege ființa proprie pornind de la un timp care, în „mișcarea" sa ecstatică, este indisponibil, transferînd acest caracter asupra ființei înseși a *Dasein*-ului[2]. Caracterizarea temporalității *Dasein*-ului ca „timp kairotic" nu era menită să ne trimită *înapoi*, la sursele aristotelice sau pauline, ci mai degrabă *înainte*, adică să indice *tendința* tuturor acestor analize ale timpului din secțiunea a II-a. Conceptul de *Zeitlichkeit* este unul prin care analitica explicitează în *posibilitatea* sa înțelegerea ființei *proprii*. Acestui concept de timp,

[1] GA 26, p. 178.

[2] O lucrare ce urmărește, prin comparație, «constituirea sensului prin timp» la Husserl, Heidegger și Ernst Bloch și care ajunge să discute la un moment dat conceptul de «temporalizare» (*Zeitigung*) în înțelesul diferit pe care îl are la Husserl și la Heidegger, subliniază faptul că „mișcarea" ecstatică dinlăuntrul timpului originar gîndit de Heidegger — «temporalizarea temporalității» are un caracter indisponibil: «Heidegger concepe astfel, cu ajutorul

dat fiind că ontologia *Dasein*-ului este făcută în contextul unei ontologii *generale*, al «întrebării privitoare la ființa ca atare», îi corespundea cel de «temporalitate a ființei înseși» (*Temporalität*). Avem, așadar, *două temporalități*. Conceptul primeia dintre ele a fost înfățișat pînă acum, iar caracterizarea „tendinței" lui ne va servi în continuare pentru a desprinde dimensiunile „celeilalte temporalități", cea spre care tindea de fapt întreaga ontologie fundamentală din *Ființă și timp*.

Filozofia ce își propune să gîndească pe marginea «legăturii intime dintre ființă și timp» se vădește a fi, mai degrabă decît o ontochronie, o «ontokairologie»[1]. Faptul că timpul kairotic este cel pe care secțiunea a II-a îl are în vedere în interpretarea *Dasein*-ului ca temporalitate a fost întrevăzut, desigur, în spațiul exegezei la *Ființă și timp*, dar, după părerea noastră, nu într-atît de intens cercetat încît, pornind de aici, să fi fost gîndit pînă la capăt sensul cuplării ne-metafizice dintre «ființă și timp». Scopul lucrării de față este de a face tocmai acest lucru.

Timpul ca orizont și ființa ca indisponibil

După ce am urmărit pașii cei mai importanți pe care îi face cercetarea din cele două secțiuni, pornind de la determinarea prealabilă a acestei ființări ca fapt-de-a-fi-în-lume și pînă la „fenomenul ultim" care este temporalitatea —

---

aceleiași expresii [*Zeitigung*], configurarea oarecum autonomă și, pentru *Dasein*, în cele din urmă indisponibilă a ecstazelor timpului — trecut esențial, prezent și viitor — care reprezintă tot atîtea puncte de vedere prin care *Dasein*-ului îi devine accesibilă ființa ființării». (BECKER, Ralf, *Sinn und Zeitlichkeit*, p. 276)

[1] Katharina VON FALKENHAYN, *Kairos und Augenblick...*, p. 223: «.... drept care sîntem îndreptățiți să afirmăm că gîndirea lui Heidegger despre timp și despre ființă poate fi caracterizată ca nefiind doar o „ontocronie", ci o „ontokairologie"».

urmînd „sistematica" internă a lucrării, ce adună determinările ființării *Dasein* mai întîi în conceptul de *grijă*, pentru a «reașeza apoi grija pe temeiul ei existențial care este temporalitatea»[1] — sîntem în stare, în clipa de față, să caracterizăm, *în întregul lui*, conceptul de timp pe care îl dezvoltă ontologia *Dasein*-ului. Calea către această caracterizare ultimă ne-a deschis-o chiar investigația abia realizată, prin care am căutat să vedem în ce măsură reușesc analizele din *Ființă și timp* să gîndească un „alt prezent" decît cel metafizic, un prezent care să deschidă posibilitatea unei alte înțelegeri a ființei decît ca simplă-prezență. Acest prezent al *clipei* e unul în care timpul originar de la nivelul autenticității și integralității *Dasein*-ului este gîndit ca un întreg: „mișcarea" dinlăuntrul timpului, care se realizează prin „comunicarea" dintre ecstaze, culminează în *clipă*, în prezentul gîndit ca *ecstază ultimă a temporalității*, ce „conține" acest fenomen *în deplinătatea sa*. Trăsătura definitorie a acestui prezent este că e *reținut* în viitorul și trecutul esențial, ceea ce înseamnă că, adunînd laolaltă în sine toate ecstazele, clipa este timpul originar în întregul său. Filozofia din *Ființă și timp* «culminează», cum spune undeva Otto Pöggeler[2], cu analiza prezentului autentic al clipei.

Despre acest prezent al clipei am văzut că este unul *kairotic*, în speță că își are rădăcinile într-o tradiție „secundă" a gîndirii despre timp, în spațiul căreia fenomenul a fost gîndit pornind de la *unicitatea* fiecărui moment al său. Clipa este definită ca un timp privilegiat, deoarece intervine la nivelul autenticității, opusă ca fenomen cotidianului, felului în care sîntem «în primă instanță și cel mai adesea». Toată această filozofie ce gîndește *timpul laolaltă*

[1] SZ, p. 351.

[2] PÖGGELER, *Heidegger in seiner Zeit*, p. 66.

cu autenticitatea poate fi caracterizată cu cuvintele scrise de Max Scheler în însemnările sale pe marginea lui *Ființă și timp*: «Filozofiei de zi cu zi trebuie să-i opunem o filozofie a *zilei de duminică*. [...] Căci noi trăim de pe o duminică pe alta»[1]. Într-adevăr, fenomenul clipei pare a atesta că nu trăim „de pe o zi pe alta", ci «de pe o duminică pe alta», așadar că «viața» *Dasein*-ului este trăită în acest timp privilegiat al clipei, în afara căruia *Dasein*-ul este «trăit» de către ceilalți[2].

Caracterizarea pe care am făcut-o timpului kairotic heideggerian nu a fost însă menită să dezvăluie doar „sursele" acestui concept, ci mai cu seamă *direcția* în care fenomenul este înțeles. Această „direcție" a devenit vizibilă încă de cînd am înfățișat așa-numita „pregătire" a grijii în vederea interpretării ei ca temporalitate. Am văzut încă de atunci că «proiectul ontologic» din *Ființă și timp* așază experiența timpului la un alt nivel decît cea «obișnuită», pe care o facem în mod curent cu ajutorul instrumentelor de măsurare, în speță la nivelul *autenticității* și *integralității Dasein*-ului: «temporalitatea este experimentată originar ca fenomen în autenticul fapt-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului, adică în fenomenul stării de hotărîre anticipatoare»[3]. Ceea ce numim îndeobște «experiența timpului» capătă la Heidegger un sens cu totul specific, pe care îl dă tocmai conceptul de «stare de hotărîre anticipatoare». Ea rămîne o „experiență", însă nu mai este una a timpului ca atare: avînd loc, cum aflăm, în «starea de hotărîre anticipatoare», ea este, dacă putem spune astfel, o experiență „impură", adică amestecată

---

[1] Max SCHELER, *Späte Schriften*, hrsg. von Manfred S. Frings, Franke Verlag Bern und München, 1976, p. 294.

[2] Cf. GA 3, p. 290: «*Dasein*-ul uman nu ajunge la forma supremă a existenței sale decît în extrem de puține și de rare clipe (*Augenblicke*)».

[3] SZ, p. 304.

cu altceva: *experiența timpului originar*[1] *este totodată experiență a nimicniciății și a finitudinii*[2] *ființei proprii de către Dasein.*

Ontologia *Dasein*-ului, realizată ca un prim pas al unei ontologii generale, avea ca scop să arate faptul că *Dasein*-ul își înțelege ființa proprie pornind de la timp. Timpul este așadar „probat" în „capacitatea" sa de a funcționa ca *orizont* al înțelegerii ființei, cercetîndu-se mai întîi funcția lui în înțelegerea ființei proprii de către *Dasein*. Însă, conform cu „nivelul" la care este așezată experiența timpului originar, vedem că „rezultatul" analiticii *Dasein*-ului, adică demonstrarea faptului că ființarea aceasta își înțelege ființa proprie pornind de la timp, nu vine nicidecum să răspundă unei întrebări precum «ce este timpul?» — care nu e pusă nici o clipă — ci, dimpotrivă, vine să arate că a fixa timpul ca *orizont* al înțelegerii ființei înseamnă a da o dimensiune precisă fenomenului *înțelegerii ființei*, cel asupra căruia se concentrează, în fond, analitica *Dasein*-ului. Conceptul de care ne-am folosit pentru a caracteriza înțelegerea ființei proprii de către *Dasein* pornind de la timp a fost acela de „indisponibil". Am arătat că *experiența timpului în Dasein, ca experiență a finitudinii, este totodată o experiență a indisponibilului ființei proprii.*

Dar ce înseamnă «finitudine» și ce înseamnă „indisponibil"? Primul dintre termeni îl întîlnim în secțiunea a II-a din *Ființă și timp*, prin cel de al doilea[3] încercăm, la rîndul

---

[1] O cercetare care se apleacă asupra experienței timpului ca atare și asupra felului în care timpul este „trăit" nu poate fi, în viziunea lui Heidegger, o cercetare filozofică. Cf. GA 31, p. 123: «Întrebarea privitoare la „trăirea timpului" este o întrebare psihologic-antropologică, însă nu este întrebarea ca atare privitoare la esența timpului.».

[2] Cf. H. C. TAUXE, *La notion de la finitude...*, p. 227: «Dimensiunea ontologică a fintudinii heideggeriene se adîncește și se afirmă în analiza temporalității [...] analiza existențială ajunge în chip necesar la concluzia că *timpul este finitudinea însăși*».

[3] Heidegger însuși a folosit acest cuvînt în filozofia sa tîrzie, fără să-i dea însă statutul unui concept ontologic. Cf. *infra*, p. 423 și urm.

nostru, să surprindem *sensul* conceptului de timp, ca unul gîndit împreună cu finitudinea. Deși una din «tezele» temporalității spune că «timpul originar este finit», totuși ea nu se referă la faptul că timpul propriu are un sfîrșit: «Finitudinea sa [a temporalității originare] nu înseamnă primordial că ea încetează să mai fie, ci este un caracter al temporalizării înseși. [...] Prin teza finitudinii originare a temporalității nu este contestat faptul că timpul „curge mai departe", ci ea nu e menită decît să constate caracterul fenomenal al temporalității originare...»[1]. Așadar, timpul *se temporalizează ca finit*, finită este „mișcarea" descrisă dinlăuntrul timpului, cea care pornește din viitor, se repercutează asupra trecutului și sfîrșește cu «eliberarea» prezentului, lucru care nu poate însemna decît că, în interiorul acestei temporalizări caracterizate ca finite, *Dasein*-ul „resimte" finitudinea proprie. Termenul ca atare de finitudine nu face în *Ființă și timp* o carieră deosebită, în afara locurilor pe care le-am indicat. Însă e semnificativ faptul că Heidegger, în anii următori publicării cărții, insistă asupra acestei teme și gîndește cu ajutorul ei, pe o cale mai directă, ceea ce încercase să gîndească prin conceptul de temporalitate a *Dasein*-ului. Dezvoltările din cartea despre Kant, în anii imediat următori, vor face o «coborîre în finitudinea omului», adică vor gîndi mai radical acest concept pe care în *Ființă și timp* îl aflăm tratat în interiorul celui de temporalitate. *Meditația despre timp ca ființă a Dasein-ului va fi continuată sub forma unei meditații asupra finitudinii*, însă aceasta doar pentru o vreme, înainte ca proiectul ontologiei fundamentale să fie abandonat. Lucrul esențial care se întîmplă în această «radicalizare a finitudinii» este că Heidegger, căutînd să gîndească pînă la capăt și în mod explicit finitudinea omului, va ajunge să mediteze asupra

[1] SZ, p. 330.

«finitudinii filozofiei» și implicit a *propriei* filozofii. Aici poate fi fixat, în opinia noastră, momentul în care proiectul ontologiei fundamentale va fi abandonat cu desăvîrșire. Vom descrie, în capitolul următor al lucrării[1], acest parcurs al lui Heidegger din anii de după publicarea lui *Ființă și timp*, pornind de la ideea — pe care dezvoltările de pînă acum s-au străduit să o impună — că ceea ce el încearcă să gîndească ulterior prin tema *finitudinii* este exact același lucru cu ceea ce a încercat să gîndească prin conceptul de temporalitate. Mijlocirea între aceste două teme (temporalitate și finitudine), cu ajutorul cărora Heidegger gîndește în fond *unul și același lucru*, ne-o va face posibilă formularea explicită a conceptului de *indisponibil*, pe care în clipa de față n-am făcut decît să-l folosim în interpretarea noastră, fără a-i aduce lămurirea necesară.

Ce înseamnă „indisponibil"? În limbajul obișnuit, acest cuvînt trimite la faptul că un lucru sau altul nu este „de față" și deci nu putem dispune de el. Cutare lucru nu ne stă pur și simplu la dispoziție. Dacă ar fi de față, dacă ar fi *prezent*, atunci am putea spune foarte bine că „ne stă la dispoziție". Înțeles pe această linie, termenul de „indisponibil" este prejudiciant pentru ceea ce ne propunem să exprimăm prin el. Dacă afirmăm, de pildă, că intenția lui Heidegger, atunci cînd gîndește *Dasein*-ul *ca timp*, este de a gîndi ființa *Dasein*-ului *ca indisponibilă*, prin aceasta nu vrem să spunem nicidecum că ființa omului, „reinventată" ca *Dasein*, este înțeleasă ca nefiind de față, ca absentă. Dimpotrivă, însăși denumirea *Dasein*, care înseamnă textual «ființă-aici», arată că ființa omului este gîndită *în deplinătatea prezenței sale* și nicidecum în sensul vreunei absențe[2].

[1] Cf. *infra*, p. 353 și urm.

[2] Într-una dintre prelegerile sale, Heidegger construiește și un antonim al lui *Dasein*, anume *Wegsein* («fapt-de-a-nu-fi-aici»), cu referire la faptul că ființa *Dasein*-ului nu are o simplă-prezență precum

Dasein-ul, cum citim adesea în *Ființă și timp*, este «ființarea care sîntem noi înșine», adică ceea ce ne este prin excelență *prezent*. Or, tocmai aici e de găsit semnificația pe care, interpretînd conceptul de timp heideggerian, o dăm termenului de indisponibil: ceva e „de față", este pe de-a-ntregul prezent, și totuși nu ne este „disponibil", nu ne putem asigura o posesie integrală asupra lui, nu ne putem „înstăpîni" asupră-i. Indisponibil e și ceva căruia nu îi putem „provoca" prezența, așa cum e cazul cu prezentul kairotic al clipei. Asupra imposibilității de a lua în posesie ființa proprie și de a o înțelege ca pe una disponibilă, chiar dacă ne este prezentă în chip nemijlocit, cele două secțiuni insistă din plin: e vorba mai întîi de faptul că *Dasein*-ul este determinat printr-o stare de aruncare, că nu a venit la existență «cu de la sine putere» și, apoi, de faptul că orice «proiect» al său, adică orice angajare într-o posibilitate sau alta de a fi, este și el «determinat printr-un nu», în măsura în care implică *alegere*, deci ocurența unor posibilități care *nu* au fost alese. În plus, analitica *Dasein*-ului scoate la iveală un fapt decisiv: orice «proiect» este unul «aruncat», în sensul că rămîne determinat prin starea de aruncare și nu poate niciciînd pătrunde «în spatele» ei. Suma tuturor acestor «nu»-uri pe care ontologia *Dasein*-ului le-a trecut în revistă e prinsă în conceptul de *nimicnicitate*. Iar finitudinea e gîndită și ea pornind de aici, nu ca sfîrșit în timp al *Dasein*-ului, ci ca stare de fapt ce îl însoțește clipă de clipă și care devine „experimentabilă" prin acea experiență „impură" a timpului pe care o presupune conceptul de temporalitate, „impură" fiindcă trimite, în fond, ca experiență

---

a unei pietre ci, chiar dacă e de față, *Dasein*-ul, într-o dispoziție afectivă precum plictisul, poate fi «în altă parte» decît acolo unde este prezent în chip fizic. Însă această absență a *Dasein*-ului nu este decît un mod al prezenței sale și se întemeiază în ea. Cf. GA 29/30, § 16 c, pp. 94–99.

a timpului propriu, la o experiență a *altceva* decît timpul însuși. Această pseudo-experiență a timpului este una a *nimicniciății*, a *finitudinii* sau a *faptului-de-a-fi-vinovat*, într-un cuvînt a *indisponibilului* ființei proprii. Teza pe care am expus-o încă de la începutul lucrării noastre, potrivit căreia filozofia lui Heidegger nu este cîtuși de puțin una mișcată de o „întrebare privitoare la timp", își primește acum clarificarea cu privire la conținutul ei: ea vrea să spună doar că filozofia pe care o discutăm aici nu descrie ceea ce numim îndeobște «experiența timpului» decît în măsura în care această experiență este una „impură", adică nu e propriu-zis o experiență a timpului ca atare, ci a felului în care faptul-de-a-fi este înțeles, din orizontul timpului, ca unul *indisponibil*.

Încă foarte devreme, Heidegger a insistat asupra faptului că, începînd cu filozofia greacă, ființa a fost gîndită pornind de la timp, în speță pornind de la un anume moment al timpului, *prezentul*. Ființa a fost înțeleasă ca *prezență permanentă*. Însă, în paralel, faptul-de-a-fi al ființărilor a fost înțeles pornind de la ideea de *producere*. În așa-numitul *Raport către Natorp*, unde sînt schițate liniile principale ale interpretărilor fenomenologice la Aristotel, Heidegger arată că ideea de *producere* a funcționat, pentru greci, ca *acces* la înțelegerea lui «a fi»:

> Ce înseamnă de fapt ființă pentru Aristotel, cum este ea accesibilă, cum poate fi concepută și determinată? Domeniul de obiecte ce livrează sensul originar al ființei este cel al obiectelor *produse*, al celor cu care ne îndeletnicim și pe care le folosim [...] Ceea ce capătă un chip definitiv prin dinamica pe care o presupune îndeletnicirea noastră și care nu este altceva decît producerea (ποίησις), ceea ce ajunge să fie o simplă-prezență disponibilă pentru tendința noastră de folosire, tocmai acesta este ceea ce *este*. Ființa înseamnă *fapt-de-a-fi-produs* și, ca ceva care a fost produs, ea capătă semnificație relativ cu tendința noastră de a ne îndeletnici, deci este fapt-de-a-fi-disponibil. (*Raportul către Natorp*, p. 41)

Înțelegerea ființei ca *prezență permanentă* se cuplează așadar la greci cu înțelegerea ei ca *fapt-de-a-fi-produs*, ceea ce înseamnă ca *fapt-de-a-fi-disponibil*. De unde rezultă că a înțelege ființa ca prezență permanentă, în opoziție cu timpul, înseamnă a o înțelege ca una *disponibilă*. Chiar acesta este sensul conceptului metafizic de timp, în care prezentul deține preeminență absolută: el stă ca orizont de înțelegere al unei ființe pe de-a-ntregul disponibile, deoarece este permanent prezentă. Există, vedem, o strînsă legătură între „prezent" și „disponibil", o legătură pe care o face, de altfel, și limbajul nostru curent. Este ea legitimă? Oare ceea ce este prezent este și permanent disponibil?

Efortul lui Heidegger de a gîndi un *alt* timp și, cum am arătat, mai cu seamă un alt *prezent* este îndreptat tocmai în această direcție: anume de a desființa asocierea dintre sensul de „prezent" și cel de „disponibil", pentru a obține un *alt* prezent, din orizontul căruia faptul-de-a-fi să nu mai fie înțeles ca simplă-prezență disponibilă. Un prezent în care, ca să spunem așa, ceva este de față, dar aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin că poate fi „luat în posesie" și că devine disponibil. Miza pe care o poartă cu sine gîndirea acestui *alt* prezent (decît «acum»-ul) este așadar de a gîndi un *alt tip de prezență* decît cea disponibilă. A gîndi un *prezent nelegat de ideea de disponibil* este calea către a gîndi o *ființă indisponibilă*. Însăși încercarea de a gîndi «legătura dintre ființă și timp» în *alt* fel decît prin *opoziția* celor două echivalează, vedem acum, cu o încercare de a gîndi ființa în caracterul ei indisponibil. Însă lucrul acesta Heidegger l-a făcut, în cele două secțiuni publicate, numai în ce privește *ființa Dasein-ului*.

Lucrarea *Ființă și timp* desfășoară «întrebarea privitoare la sensul ființei» și se înțelege pe sine ca ontologie fundamentală. În partea publicată a lucrării nu a fost elaborată decît o ontologie a *Dasein*-ului, însă ea urma să

devină fundamentul unei ontologii *generale*. Elaborarea conceptului de *Zeitlichkeit* de la nivelul *Dasein*-ului trebuia să fie în chip necesar urmată de o elaborare a „celeilalte temporalități", a *temporalității ființei înseși*. Această „trecere" de la «temporalitatea *Dasein*-ului» la «temporalitatea ființei», care nu a fost realizată efectiv, se arată acum deschisă unei posibile interpretări. Temporalitatea ființei înseși o vom privi din perspectiva a ceea ce a fost gîndit ca temporalitate a *Dasein*-ului, din perspectiva faptului că *Dasein*-ul, înțelegîndu-se pe sine pornind de la timp, își înțelege ființa proprie ca una *indisponibilă*. Dacă ținem seama că temporalitatea ființei în genere era plănuită ca un „concept extins" al temporalității *Dasein*-ului, de aici putem trage concluzia că ceea ce urma a fi gîndit cu ajutorul acestui concept extins nu putea fi altceva decît *indisponibilul ființei înseși*. Acesta este, în viziunea noastră, „lucrul" pe care, în multe din scrierile sale, Heidegger îl numește ca «demn de a fi gîndit» (*das zu Denkende*), încercînd mereu să se apropie de el pe o cale sau alta, printr-o problematică sau alta, fie că trateză despre «esența adevărului» sau despre «esența temeiului». Dacă e adevărat că «drumul» gîndirii sale este o călătorie pe firul unui unic gînd, acela al problemei ființei, atunci aceasta este *problema gîndirii ființei în caracterul său indisponibil*. În capitolul ce urmează vom avea ocazia să dovedim adevărul acestei afirmații, descriind felul în care gîndirea heideggeriană, în anii imediat următori publicării lui *Ființă și timp*, a ajuns să se transforme: trăsătura definitorie a acestei transformări o constituie faptul că *fenomenul timpului încetează să mai funcționeze ca termen secund în tematizarea ființei*.

Să revenim cu cîteva lămuriri suplimentare privitor la conceptul pe care interpretarea noastră l-a pus în joc, cel de „indisponibil". Am arătat că el nu trimite la *absența* a ceva, ci, dimpotrivă, la o *deplină prezență*. „Experiența"

timpului pe care o descriu analizele din *Ființă și timp* este una în care *Dasein*-ul, în prezentul autentic al *clipei*, are pe de-a-ntregul *prezentă* ființa proprie și, în această deplină-prezență, ea este experimentată ca indisponibilă. Conceptul de indisponibil nu este frecvent în filozofie[1], însă îl aflăm undeva în vecinătatea lui Heidegger, anume la teologul Rudolf Bultmann, despre care se știe că a fost, în perioada de la Marburg, un apropiat al filozofului și, în teologia sa, profund influențat de fenomenologia hermeneutică din *Ființă și timp*[2]. Însă trebuie spus de la bun început: printr-o astfel de referire nu vrem să situăm gîndirea din *Ființă și timp* în context teologic, deschizîndu-ne către o temă precum „Heidegger și religia", care în spațiul exegezei a căpătat foarte devreme consistență, o dată cu caracterizarea filozofiei din *Ființă și timp*, de către primul elev al lui Heidegger, Karl Löwith, drept «teologie mascată»[3]. Dimpotrivă chiar. Bultmann, în opera sa postumă,

---

[1] Tema explicită a imposibilității de a lua în posesie ființa proprie și de a dispune de ea este de regăsit, doar pe spații restrînse, în istoria filozofiei. Stoicii au vorbit, de pildă, despre «ceea ce nu stă în puterea noastră» (τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν – «[non] in nostra potestate», Zenon din Kition, Frg. 177. SVF 1, 45, 5. *apud*: HWP, vol. 11, articolul despre *Unverfügbarkeit*, redactat de H. VORSTER). Imposibilitatea de a dispune de lucruri are un dublu sens: nu *putem* dispune de ceva sau nu *e permis* a dispune.

[2] Cf., în acest sens, articolul lui Helmuth VETTER, *Hermeneutische Phänomenologie und Dialektische Theologie. Heidegger und Bultmann*, apărut în: Andreas Großmann, Christoph Jamme (ed.), *Metaphysik der Praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Festgabe für Otto Pöggeler, Amsterdam, Atlanta 2000 (Philosophie und Repräsentation; 7), pp. 268–286.

[3] *Apud* KISIEL, *The Genesis...*, p. 423. Heidegger și-a înțeles întotdeauna filozofia ca un *demers separat* față de teologie, insistînd asupra faptului că filozofia este «în mod fundamental atee». Însă aceasta «nu în sensul vreunui materialism sau ceva de felul acesta. Orice filozofie care se înțelege pe sine în ceea ce ea este, anume

tematizează caracterul indisponibil al lui Dumnezeu în cuprinsul unor dezvoltări marcate vizibil de filozofia existențială a lui Heidegger. El întemeiază incognoscibilitatea lui Dumnezeu în «temporalitatea omului», în centrul căreia stă «misterul clipei»: singura cunoaștere posibilă a lui Dumnezeu este «cunoașterea imperativului clipei». Peste tot, în aceste fragmente postume, apar gînduri heideggeriene dezvoltate teologic[1]. Nu e vorba așadar de a descoperi „sursele religioase" ale fenomenologiei din *Ființă și timp*, ci de a arăta ce a „perceput" teologia și a încercat să formuleze în cadrul propriului orizont tematic. Fragmentul pe care vrem să îl aducem în discuție este acesta:

> *Caracterul indisponibil al lui Dumnezeu* nu este așadar unul accidental, așa cum este cel al unei ființări ce nu ne stă la dispoziție. Dimpotrivă. Acest caracter indisponibil constă *totodată* în faptul că *omul își este sieși indisponibil*.[2]

Ideea de indisponibil este desprinsă și aici de aceea a prezenței nemijlocite a unui lucru despre care spunem

---

ca mod în care viața este factic explicitată, trebuie să știe că și atunci cînd deține o „intuiție" a lui Dumnezeu, ba chiar tocmai atunci, ceea ce ea întreprinde, în speță o retragere a vieții către sine însăși nu este, religios vorbind, decît o ridicare a mîinii împotriva lui Dumnezeu». (*Raportul către Natorp*, p. 28). Cu privire la «ateismul metodic» al lui Heidegger, cf. GA 61, 197, 199; GA 20, 109 și urm., ca și GA 59, p. 91; GA 60, p. 67, 134 și urm.; GA 17, p. 118; GA 9, pp. 48 și urm., 65.

[1] Unul dintre acestea merită transcris aici, chiar dacă nu are legătură directă cu discuția noastră imediată: «Omul *este* temporal și nu lasă ca temporalitatea să treacă pur și simplu pe lîngă el, la fel ca spațiul pe care el îl străbate». Trecerea prin timp e una neindiferentă, spre deosebire de străbaterea spațiului, pe care îl parcurgem în chip indiferent. Timpul e gîndit așadar ca fiind însăși marca „neindiferenței" omului.

[2] Rudolf BULTMANN, *Theologische Enzyklopädie*; ed. de Eberhart Jüngel și Klaus W. Müller, Tübingen, 1984, p. 55.

îndeobște că «ne stă la dispoziție». Caracterul indisponibil al lui Dumnezeu nu este precum al unui lucru oarecare despre care abia atunci cînd nu este de față spunem că nu ne este disponibil. Indisponibilul divin nu este «accidental», precum cel al lucrurilor, ceea ce înseamnă că nu se definește prin prezența sau absența sa într-un anumit moment. De aici rezultă că *prezența* lui Dumnezeu nu înseamnă automat putința de a dispune de El (a putea crea reprezentări, atribute ale divinității etc.). Se spune apoi că indisponibilul lui Dumnezeu constă «*totodată*» în faptul că *omul își este sieși indisponibil*. Indisponibilul ființei omului are ca sursă faptul că el «*are de fiecare dată de a-și asuma existența* prin decizia ce survine în clipă», deci fiindcă este temporal. Însă tocmai pornind de aici este gîndit caracterul indisponibil al lui Dumnezeu. Cele două idei de indisponibil stau în strînsă legătură.

Acest fragment postum al lui Bultmann, în care putem vedea cum teologia gîndește *pe urmele lui Heidegger*, reprezintă o „dovadă" că fenomenul timpului e menit a *mijloci* o gîndire al cărei obiect este *altceva* decît timpul, în cazul de față o gîndire al cărei obiect este caracterul indisponibil al omului și al lui Dumnezeu. El atestă *tendința* conceptului heideggerian al timpului, chiar dacă face acest lucru prin transcrierea lui în context teologic.

Am spus deja: conceptul de temporalitate [a ființei] era gîndit ca un „concept extins" al celui de temporalitate [a *Dasein*-ului], drept care trecerea de la *Zeitlichkeit* la *Temporalität* poate fi înțeleasă ca o trecere de la gîndirea „indisponibilului ființei proprii" de către *Dasein* la gîndirea „indisponibilului ființei înseși". Conceptul cu ajutorul căruia interpretăm timpul ne-metafizic gîndit de Heidegger este pîndit de încă o răstălmăcire, care vine de astă dată nu dinspre semnificația curentă a cuvîntului, ci dinspre „variantele" acestui gînd în filozofie. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant

face distincția, deja amintită de noi în contextul discutării existențialului grijă[1], între *persoane* (înțelese ca *personalitas moralis*) și *lucruri*. Omul, ca ființă rațională, există, spre deosebire de lucruri, «ca scop în sine, iar nu ca mijloc ce poate fi folosit pentru împlinirea unei voințe sau alta»[2]. Prin această distincție, Kant urmărește să determine un „intangibil" al ființei umane că ființă rațională. Însă acest intangibil este gîndit în contextul acțiunii practice și nu ține de felul în care înțelegem «a fi»-ul unui lucru, adică de înțelegerea ființei, care, la Heidegger, este condiția de posibilitate a oricărei raportări la ființare, adică a oricărei „acțiuni", fie aceasta de ordin teoretic sau practic. Kant urmărește să definească fapta morală, care, pentru a fi una morală, nu se poate folosi de persoane pentru împlinirea scopului său. În plus, Heidegger gîndește ființa *Dasein*-ului ca indisponibilă numai pentru a ajunge să gîndească indisponibilul ființei înseși, ceea ce înseamnă al *oricărei* ființări, dacă e adevărat că orizontul *oricărei* înțelegeri a ființei este timpul. Această legătură între imposibilitatea *Dasein*-ului de a fi temei al lui însuși și imposibilitatea de a dispune în cele din urmă de orice ființare este punctul vital pentru înțelegerea „trecerii" de la gîndirea ființei *Dasein*-ului cu ajutorul conceptului de timp la o gîndire a ființei înseși, iar această legătură intrinsecă dintre cele două indisponibilități apare „oglindită" în fragmentul teologic al lui Bultmann, unde caracterul indisponibil al lui Dumnezeu constă *totodată* în aceea că omul nu poate dispune de sine însuși. Filozofia tîrzie a lui Heidegger va gîndi *pe altă cale* decît aceea a timpului caracterul indisponibil al ființei înseși, adică al ființei *oricărei* ființări: ea va ajunge, printre altele, să mediteze pe marginea tehnicii moderne, căutînd să

[1] Cf. *supra*, p. 182.

[2] I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* / *Întemeierea metafizicii moravurilor*, (1785), Akademie Ausgabe IV, p. 428.

ateste în cuprinsul acestui fenomen extrem al zilelor noastre o voință metafizică de a dispune de ființare și de a o constrînge spre a deveni disponibilă.

Despre timp și despre *Kehre*

Dezvoltările din «partea publicată» cuprind, așa cum am putut vedea în capitolul de față, o «analiză pregătitoare a *Dasein*-ului», pe parcursul căreia sînt scoase la iveală structurile numite existențiali. Acestea sînt prinse laolaltă în existențialul integrator *grijă*, pe care secțiunea I o definește ca «ființă a *Dasein*-ului». Grija ca structură integrală are *trei* momente structurale. Pe baza acestei tripartiții, ea este interpretată ca *temporalitate*, potrivit cu cele trei ecstaze pe care acest din urmă fenomen le conține și care, prin „comunicarea" lor, reprezintă temeiul ultim al constituirii unei unități în *Dasein*. Ființa *Dasein*-ului, pentru care este definitoriu faptul că se află de fiecare dată într-un *fel de a fi*, este înțeleasă în unitatea acestor feluri de a fi cu ajutorul temporalității. Aceasta, departe de a fi un fenomen genuin din cuprinsul *Dasein*-ului, este un «proiect ontologic», ceea ce înseamnă un concept prin care ființa ființării *Dasein* este făcută inteligibilă în autenticitatea și integralitatea sa *posibile*. Conceptul de temporalitate nu este, așadar, unul ce strînge laolaltă „experiențele" cu privire la timp, ci un *concept interpretativ*, menit să facă posibilă interpretarea ființei *Dasein*-ului. Temporalitatea concepută ca „fenomen ultim" în *Dasein* este conceptul menit să mijlocească o înțelegere *ultimă*, adică *totală*, a acestei ființări privilegiate ontologic prin faptul că are o înțelegere a lui «a fi». Dar care este această „înțelegere ultimă" cu privire la *Dasein* pe care o mijlocește conceptul de temporalitate? Ce semnificație are enunțul «*Dasein*-ul este timp», ce stă în fundalul analiticii, dacă e înțeles ca enunț „ultim" cu privire

la *Dasein*? Așa cum am văzut, faptul că *Dasein*-ul «își înțelege ființa proprie pornind de la timp» nu are alt sens decît acela că își înțelege propria sa ființă, în care *posibilul* e determinant, pornind de la *imposibilitatea* pe baza căruia există acest posibil, și care este triplă:

1. ea provine mai întîi din *starea de aruncare* în care se află *Dasein*-ul, ca ființare căreia nu îi stă în putință a se aduce la existență printr-un proiect propriu. Orice proiect rămîne «proiect aruncat», adică determinat de starea de aruncare.

2. *Dasein*-ul ca ființă-posibilă este o ființare al cărei posibil extrem este cel al «imposibilității de a mai fi *Dasein*». Toate posibilitățile culminează astfel în «posibilitatea unei imposibilități», care este moartea. *Dasein*-ul este, de aceea, «aruncat în moarte».

3. *Dasein*-ul ca ființă posibilă este o ființare ce *nu poate* alege decît anumite putințe-de-a-fi, perimetrul posibilului propriu rămînînd astfel să fie în fundal unul al imposibilului, adică al posibilităților ce *nu* au putut fi alese.

Această imposibilitate triplă este cea a cărei experiență o face *Dasein*-ul ce «își înțelege ființa proprie pornind de la timp». Am vorbit despre „pseudo-experiență" sau despre o experiență „impură" a timpului tocmai pentru că ea trimite în ultimă instanță la alt fenomen decît timpul ca atare, anume la imposibilul care, în *Dasein*, stă la baza posibilului propriu. Temporalitatea construită de secțiunea a II-a a fost numită de noi și fenomen *posibilizator al imposibilului* tocmai pentru că, pe de o parte, ea este fenomenul care *face posibil* fiecare fel de a fi al *Dasein*-ului ca ființă-posibilă, iar, pe de altă parte, „mijlocește" experimentarea posibilului propriu ca fiind în ultimă instanță un *imposibil*. Astfel, enunțul „ultim" potrivit căruia «*Dasein*-ul este timp», și al cărui conținut extins este că «*Dasein*-ul își

înțelege ființa proprie din orizontul timpului», vrea să spună că *Dasein*-ul își înțelege ființa proprie ca una căreia, deși este ființă-posibilă, îi este refuzat totuși posibilul ultim, acela de a fi temei al lui însuși, devenind cu neputință de a fi luată în posesie de un proiect propriu și fiind, mai exact spus, experimentată în caracterul său indisponibil. Trecerea de la ontologia *Dasein*-ului la ontologia generală, adică la întrebarea privitoare la sensul ființei în genere urma să se realizeze ca trecere de la demonstrarea faptului că «*Dasein*-ul este timp» — lucru pe care îl arată în mod concret analitica din partea publicată — la demonstrarea faptului că «ființa însăși este timp». Indisponibilul ființei *Dasein*-ului era așadar *calea* către a gîndi indisponibilul ființei în genere, al ființei *oricărei* ființări.

Pe această cale, Heidegger n-a mers pînă la capăt. Iar dezvoltările din capitolul de față ne permit să tragem o concluzie cu privire la *imposibilitatea internă* a acestui parcurs. Am arătat deja că exegeza a privit întreruperea proiectului filozofic din *Ființă și timp* ca pe un eșec necesar și a căutat „necesitatea" lui în insuficiența elaborare a conceptului de temporalitate[1]. Am avut ocazia să vedem cum, instituit ca „fenomen ultim" în *Dasein*, conceptul de temporalitate era menit să «constituie» fiecare fel de a fi al *Dasein*-ului. Interpretarea grijii ca temporalitate s-a făcut, în § 65, pe baza unei „corespondențe" între tripartiția grijii și aceea a temporalității ca fenomen ecstatic. Accentul pus

[1] Cf. FIGAL, *Phänomenologie der Freiheit*, p. 273: «Renunțarea lui Heidegger de a publica cea de a treia secțiune din *Ființă și timp* poate fi interpretată, cu o oarecare îndreptățire, ca un eșec al filozofiei lui timpurii despre timp: concepția despre „temporalitate", așa cum a fost ea dezvoltată în *Ființă și timp*, nu pare îndeajuns de solidă pentru a asigura elaborarea problemelor ce i-au fost puse în seamă și de a garanta acea fundamentare a tradiției filozofice — pornind de la Kant, trecînd prin Descartes și ajungînd la Aristotel — planificată pentru a doua parte a lucrării» (loc deja citat, cf. *supra*, p. 120).

pe „corespondența" dintre grijă și temporalitate a făcut ca aceasta din urmă — temporalitatea — să funcționeze ca sursă a *sistematicii interne* a lucrării. Paragraful 65 l-am numit de aceea „paragraful sistematicii". Însă am putut vedea totodată că Heidegger nesocotește imperativele sistematicității și că vădește, în cele din urmă, o „inapetență" pentru o filozofie configurată ca sistem, preferînd să discute pe spații largi problema temporală a transcendenței și să folosească «forța constitutivă» a acestui fenomen pentru a contracara «eroarea fatală» a filozofiei moderne, aceea a conceperii ființei omului ca un subiect lipsit de lume, fără un „contact" asigurat de la bun început cu lucrurile din afara sa, concepție din care s-a născut — în opinia sa — falsa problemă a necesității aducerii unei dovezi cu privire la existența „lumii exterioare". Făcînd aceasta, Heidegger «supralicitează» — ca să folosim expresia lui Jaspers — conceptul de temporalitate în direcția întemeierii cu ajutorul lui a transcendenței *Dasein*-ului și, formal, pune în pericol ceea ce am numit „sistematica temporalității", unde în locul «preocupării» ca al treilea moment structural al grijii apare «căderea». Fundarea grijii în temporalitate rămîne, în ce privește acest al treilea moment structural, deficientă.

Însă «supralicitarea» conceptului de timp în această direcție nu explică, în viziunea noastră, «eșecul» întregului program al ontologiei fundamentale. Dacă problema transcendenței *Dasein*-ului „acaparează" conceptul de temporalitate, punînd în pericol putința acestuia de a funda integral grija, din aceasta nu rezultă cu necesitate imposibilitatea elaborării „celeilalte temporalități", cea a «ființei înseși». Dacă se poate vorbi de un «eșec» al filozofiei din *Ființă și timp*, acesta nu poate fi evaluat numai din perspectiva inadvertențelor sistematice în elaborarea conceptului de timp. Nu «insuficienta elaborare» a acestui concept ne

apare ca fiind adevăratul blocaj al ontologiei fundamentale, ci *inadecvarea* dintre *felul în care conceptul este construit* și *ceea ce este gîndit cu ajutorul lui*. În ce constă această „inadecvare"?

Interpretarea *Dasein*-ului ca temporalitate, realizată în secțiunea a II-a, am caracterizat-o ca o „aventură", dat fiind că, prin ea, analitica se „aventurează" în spațiul posibilului din *Dasein*, mai exact spus încearcă să îl gîndească în integralitatea și autenticitatea sa. Numai că această concepere a integralității cu ajutorul conceptului de pre-mergere și a autenticității cu ajutorul celui de conștiință nu sînt altceva decît o incursiune în ființa-*posibilă* a *Dasein*-ului, iar înțelegerea acestui lucru este esențială: cercetarea din secțiunea a II-a nu pretinde nicidecum, atunci cînd vorbește despre autenticitate și integralitate, să ne conducă într-un teritoriu pe care l-ar cunoaște în același fel în care cunoaște perimetrul lui «în primă instanță și cel mai adesea», al cotidianității *Dasein*-ului, ci, dimpotrivă, ea caută să arate *cum sînt posibile* integralitatea și autenticitatea. Această incursiune în spațiul posibilului din *Dasein* poartă numele de «proiect ontologic»: cele două posibilități amintite nu sînt puse în lumină printr-o „simplă" descriere fenomenologică, ci printr-un proiect interpretativ, care, vrînd să înțeleagă grija pornind de la temporalitate, urmărește o sesizare „fără rest" a conținutului de fenomene din *Dasein*, fie că acestea se situează la nivelul lui «în primă instanță și cel mai adesea», fie la nivelul posibilului său. Acest «proiect ontologic» se realizează pe calea construcției unui concept «originar» al timpului, care, determinat ca «temporalitate autentică și originară» și gîndit ca „fenomen ultim" din *Dasein*, este menit să conducă ontologia *Dasein*-ului la o înțelegere „fără rest" a ființării ce înțelege ființa. Această *folosire extremă* a conceptului de timp, ca un concept care, prin configurarea sa *radicală*, urmează să livreze o înțelegere *totală* a

ființei *Dasein*-ului, pare însă să prejudicieze înțelegerea lucrului care este gîndit cu ajutorul lui. Am văzut că „experiența" la care el trimite nu este propriu-zis o experiență a timpului, ci a finitudinii ce caracterizează orice «proiect» al *Dasein*-ului, care rămîne prin definiție un «proiect aruncat». „Experiența" timpului este conotată de analitica *Dasein*-ului ca experiență a *indisponibilului* ființei proprii. Nu se lasă oare întrevăzută, pornind de aici, o *incompatibilitate* între felul radical în care e gîndit acest concept și ceea ce este gîndit prin mijlocirea lui? Nu reprezintă «proiectul ontologic» din *Ființă și timp*, ca unul a cărui «violență» a fost de la început justificată și asumată, un proiect care se dezice în cele din urmă de ceea ce caută el însuși să facă inteligibil, anume de faptul că orice proiect al *Dasein*-ului este «proiect aruncat»? Heidegger definește științele ca feluri de a fi ale *Dasein*-ului, iar cercetarea de factură ontologică reprezintă și ea unul dintre acestea. Ca atare, «proiectul ontologic» al interpretării *Dasein*-ului ca temporalitate nu reprezintă nici el o întreprindere fără nici o legătură cu ființa *Dasein*-ului, ci, dimpotrivă, un *fel de a fi*, un proiect al *Dasein*-ului. Iar faptul că este îndreptat către o înțelegere *radicală* a *Dasein*-ului ca unul care, în autenticitatea și integralitatea sa posibile, își înțelege ființa proprie în orizontul timpului ca una indisponibilă, acest fapt face ca tocmai *radicalitatea* ce-l caracterizează să-l transforme într-un proiect ce pierde din vedere propria situare, în speță propria «aruncare». Nu ajunge oare proiectul ontologic din *Ființă și timp*, în virtutea radicalității sale, ca unul ce caută să facă inteligibilă ființa *Dasein*-ului în caracterul său *indisponibil*, să manifeste o *voință de a dispune*? Faptul că *Dasein*-ul trebuia adus într-o «situație hermeneutică» nu este tocmai semnul unei astfel de „voințe"? Iar dacă „cealaltă temporalitate", a ființei înseși, urma să fie gîndită pe baza acestui concept al temporalității *Dasein*-ului, nu

risca întreaga ontologie fundamentală să capete caracterul unui proiect ontologic prin care ființa însăși, gîndită în caracterul său indisponibil, devenea totuși obiect al unei voințe de a dispune?

Acesta este dimensiunea în care putem situa, în opinia noastră, «eșecul» filozofiei din *Ființă și timp*. El pare a fi, astfel înțeles, un *eșec asumat*. Nu e vorba de o insuficientă elaborare a conceptului de timp, ci mai curînd dimpotrivă: fiind un *concept interpretativ*, acesta este folosit pentru a „capta", prin interpretare, un *sens* al ființei *Dasein*-ului. Numai că această interpretare se „aventurează" în a livra o înțelegere *integrală* a ființei acestei ființări: enunțul «*Dasein*-ul este timp», al cărei „adevăr" caută să-l demonstreze întreaga analitică, este configurat ca enunț-ultim despre *Dasein*, însă conținutul lui este tocmai acela că despre ființa *Dasein*-ului, dacă putem spune astfel, nu se pot face enunțuri „ultime". Proiectul ontologic este îndreptat așadar către a face *integral* inteligibilă ființa *Dasein*-ului ca ființare care, în nici un proiect al său de ordinul înțelegerii nu poate „dispune" de ființa proprie, ceea ce înseamnă nu poate obține o înțelegere „fără rest" a ei. O gîndire a temporalității ființei înseși nu putea să se sprijine pe un astfel de concept de timp care, prin radicalitatea cu care este elaborat, se dezice în fond de ceea ce este gîndit cu ajutorul lui. Caracterul indisponibil al ființei înseși ar fi fost gîndit atunci, ca și ființa *Dasein*-ului, printr-un proiect ontologic caracterizat în ultimă instanță printr-o similară voință de a dispune.

Conceptul de timp reprezintă așadar *miza* interpretării date *Dasein*-ului în secțiunea a II-a și, după cum am văzut, nu insuficienta sa elaborare, ci, dimpotrivă, tocmai *radicalitatea* sa a împiedicat ducerea la bun sfîrșit a programului ontologiei fundamentale. Heidegger va medita în anii imediat următori asupra imposibilității intrinseci a acestui proiect și — cum vom avea ocazia să vedem pe parcursul

capitolului următor — devine din ce în ce mai mult conștient de «neadevărul» ce locuiește laolaltă cu «adevărul» fiecărui proiect ontologic. Construcția radicală a conceptului de timp nu mai pare să garanteze o nouă gîndire a ființei, ci, dimpotrivă, să o împiedice. Dar de unde a provenit această radicalitate?

Filozofia care își pune «întrebarea privitoare la ființă» ca întrebare privitoare la «legătura dintre ființă și timp» ia în calcul de fiecare dată, de la bun început, felul în care atît «ființa» cît și «timpul» sînt înțelese în chip obișnuit, adică la nivel *pre-ontologic*. Numai că cele două înțelegeri sînt conotate diferit: dacă înțelegerea pre-ontologică a ființei, așa cum este ea atestată în *Dasein*, este văzută, cel puțin la început, ca o privilegiere a acestei ființări față de altele, iar ontologia nu face decît să vină *în prelungirea* ei și să o radicalizeze[1], în cazul celuilalt termen, lucrurile stau exact invers: înțelegerea pre-ontologică a timpului e respinsă ca punct de pornire pentru ontologie și conotată negativ, ca înțelegere «vulgară». Unde își are sursele această „nedreptate", această considerare diferită a înțelegerii pre-ontologice a «ființei» și aceea a «timpului»? De ce *Dasein*-ul uman este privilegiat în raport cu *ființa* (este «păstor al ființei») și, pe de altă parte, din înțelegerea pre-ontologică pe care o are despre *timp* nu mai rămîne nimic atunci cînd ontologia se apleacă asupra acestui fenomen? Această „nedreptate" își are sursele în faptul că *timpul* nu este vizat propriu-zis *ca fenomen*, ci îi este dată de la bun început rolul unui concept interpretativ. Ființa *Dasein*-ului este *interpretată* din orizontul timpului, iar radicalitatea conceptului vine tocmai de aici. Conceptul de timp nu are ca referință doar

[1] Cf. SZ, întreg § 4., unde se vorbește despre privilegierea *Dasein*-ului prin faptul că are o înțelegere pre-ontologică a ființei și, totodată, p. 15, unde «întrebarea privitoare la ființă» este înțeleasă ca fiind «radicalizarea înțelegerii pre-ontologice a ființei».

orizontul din care a fost înțeleasă dintotdeauna ființa, în mod „natural", ci are o *natură dublă*: este, totodată, orizontul din care o filozofie determinată *interpretează* faptul-de-a-fi. Căci una este înțelegerea „naturală" a faptului-de-a-fi din orizontul timpului, alta este *interpretarea* faptului-de-a-fi pe calea conceptului de timp, unde însuși «orizontul» din care e înțeleasă îndeobște ființa este adus în discuție pentru a-i fi dovedită exclusivitatea. De această natură dublă a conceptului de timp, Heidegger pare să-și fi dat seama abia în anii imediat următori publicării lui *Ființă și timp*.

În cursul din semestrul de vară 1930, *Despre esența libertății umane*, el va medita din nou asupra «legăturii dintre ființă și timp», dar, de astă dată, luîndu-și distanță față de lucrarea publicată în 1927, despre care spune printre altele, cu aer detașat: «există o carte cu acest titlu...»[1]. El își transformă astfel teza proprie într-o «problemă». În locul la care ne referim, conceptul de *orizont*, pe care miza ontologia fundamentală pentru a demonstra că ființa este înțeleasă pornind de la timp, este părăsit. Apare, în locul lui, tema *luminii*. Sensul asocierii dintre ființă și timp este văzut acum în aceea că ființa e înțeleasă *în lumina* timpului:

> În claritatea (*Helle*) în care stă ființa înțeleasă ca prezență permanentă ajunge să ni se arate însăși lumina ce dăruiește această claritate. Este însuși *timpul. Ființa*, atît în înțelegerea ei obișnuită, cît și atunci cînd este problematizată în chip explicit, este *înțeleasă în lumina timpului.* (GA 31, p. 114 și urm)[2]

Funcția de concept *interpretativ* pe care o îndeplinește conceptul de timp reiese aici mult mai pregnant decît în analitica *Dasein*-ului, unde conceptul de «orizont» exprima

---

[1] GA 63, p. 115.

[2] Cf. de asemenea p. 74: «Oriunde ființa este tematizată într-un fel sau altul, lumina timpului trebuie în chip necesar să-și facă apariția».

mai degrabă faptul că ființa este înțeleasă în mod *natural* pornind de la timp, din lumea greacă și pînă în prezent, decît faptul că, totodată, propriul proiect ontologic este unul ce își propune să facă inteligibilă ființa prin interpretarea sa pornind de la timp. Timpul, în citatul de mai sus, nu este altceva decît *lumina* în care e înțeleasă, respectiv *interpretată*, ființa. Tema luminii nu este inedită pe „drumul gîndirii lui Heidegger", ci apare foarte devreme, cuplată cu termenul însuși de interpretare. *Raportul către Natorp* dezvoltă o întreagă teorie a interpretării, care poate fi socotită fără-ndoială sîmburele fenomenologiei hermeneutice de mai tîrziu. Heidegger spune acolo că orice interpretare *aruncă o lumină* asupra lucrurilor (asupra a ceea ce el numește acolo «obiectul tematic»), numai că această «lumină», pentru a face ca un fenomen să ajungă să fie văzut, trebuie, într-o primă instanță, să «supralumineze» obiectul tematic, pentru a-i obține donarea adecvată. Într-o a doua instanță, această supraluminare este «retrasă» și făcută adecvată cu obiectul. Interpretarea este definită, în aceste fraze cu valoare programatică, drept o cale de a obține *cu forța* donarea obiectului său, lucru ce amintește de stilistica eroică de mai tîrziu din *Ființă și timp*:

> Orice interpretare trebuie ca, potrivit cu punctul de vedere din care ea privește și potrivit cu direcția în care privește, să *supralumineze* (*überhellen*) obiectul său tematic. Acesta devine determinabil în chip adecvat abia atunci cînd reușim să nu-l vedem oricum, ci să ajungem să-l vedem mult prea precis, pornind de la conținutul său de determinări ce ne este accesibil pentru ca apoi, retrăgînd această supraluminare, să revenim la o delimitare pe cît posibil adecvată obiectului. Un obiect pe care îl vedem în semiobscuritate ajunge să poată fi conceput în semiobscura *sa* donare abia prin intermediul unei astfel de supraluminări. (*Raportul către Natorp*, pp. 39–40)

Acest discurs despre «supraluminarea» pe care trebuie să și-o asume orice interpretare este reluat în *Ființă și timp*

ca discurs despre «violența» proiectului ontologic, violență ce trebuie asumată, tocmai pentru a scoate la iveală «conținutul nedisimulat» a ceea ce este interpretat. Dacă lucrul interpretat este ființa *Dasein*-ului ca grijă, iar «supraluminarea» pe care o pune în joc interpretarea se realizează cu ajutorul conceptului de timp, atunci pornind de aici înțelegem în ce sens a fost acesta, cum spune Jaspers, «supralicitat»: felul în care acest concept este folosit, potrivit cu „principiul de bază" al interpretării — supraluminarea — intră in inadvertență cu ceea ce este gîndit efectiv cu ajutorul timpului. Ființa *Dasein*-ului, concepută mai întîi ca grijă și supusă apoi «violenței» proiectului ontologic, «supraluminării» pe care o pune în joc interpretarea sa ca timp, nu se lasă gîndită în cele din urmă în caracterul său indisponibil. Conceptul de timp, menit să mijlocească această gîndire a ființei *Dasein*-ului ca indisponibilă, devine, în calitatea sa de concept *interpretativ*, elementul care, prin violența hermeneutică pe care o implică, blochează în chip decisiv *accesul* la *Dasein* ca ființare privilegiată în raport cu ființa și face ca o gîndire *pe această cale* a ființei înseși (pe calea cercetării înțelegerii pe care *Dasein*-ul o are despre ființă) să devină o imposibilitate.

În capitolul ce urmează vom vedea cum, în anii imediat următori, Heidegger va medita asupra ființei omului pe altă cale decît pe calea conceptului de timp, ajungînd în cele din urmă să vorbească despre «finitudinea filozofiei» și, implicit, să reflecteze asupra limitelor propriei filozofii. Gîndirea lui va ajunge să se transforme și să facă din *însăși această transformare* un obiect al ei, punînd în joc pentru aceasta conceptul de *Kehre*. *Timpul* încetează să mai funcționeze ca termen secund în tematizarea ființei: locul lui îl iau, rînd pe rînd, termeni precum *adevărul, nimicul, libertatea*, despre care vom vedea că funcționau în mod *latent* ca termeni secunzi ai tematizării ființei încă

din *Ființă și timp*. Dintre toți acești termeni secunzi, cel de «adevăr» — care e de altfel și cel mai prezent în fundalul analiticii *Dasein*-ului — va ajunge să ocupe locul central. Heidegger va vorbi, în scrierile sale de mai tîrziu, despre *adevărul ființei*, pentru care timpul rămîne doar un «nume preliminar». Această *alternanță a termenilor secunzi* în tematizarea ființei ne spune că, dacă vrem să gîndim și să interpretăm pînă la capăt conceptul heideggerian de timp, trebuie să ajungem să înțelegem de ce acest concept încetează, la un moment dat, să mai livreze *calea* pentru gîndirea ființei înseși. *Conceptul de timp se cere astfel gîndit în interiorul celui de Kehre*. Ca unul ce era menit inițial să mijlocească o gîndire a ființei în caracterul său indisponibil, conceptul de timp va sta acum ca obiect al cercetării noastre în manieră *negativă*, adică va fi gîndit prin intermediul termenilor secunzi care vin să îi ia locul în cadrul tematizării ființei. Vom urmări cum aceștia ies din latența problematizării lor în cadrul ontologiei fundamentale din *Ființă și timp* și intră, rînd pe rînd, în prim-planul tematizării ființei. Ultimul pas al cercetării noastre va consta într-o „regăsire" a conceptului explicit al timpului în conferința tîrzie din anul 1962, al cărei titlu nu este altul decît al secțiunii nepublicate din *Ființă și timp*: *Timp și ființă*. Pînă la acest moment, gîndirea lui Heidegger nu a încetat să se transforme. Vorbind retrospectiv despre *Kehre* și despre „necesitatea" ei, Heidegger afirmă[1] că aceasta «nu era nicidecum un act momentan», care să se consume ca o bruscă schimbare de direcție, ci era, dimpotrivă, «ocazia unui lung parcurs». La capătul lui, în urma încercărilor reînnoite de

[1] Într-o scrisoare către Fr.-W. von Herrmann, din 20 februarie 1964, publicată sub titlul *Zum Einblick in die Notwendigkeit der Kehre / Pentru a înțelege necesitatea lui Kehre*, în: *Zum Rätsel des Begriffs. Festschrift für Fr.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Paola-Ludovika Coriando, Dunker & Humblot, Berlin, 1999, p. 2.

a gîndi ființa în caracterul său indisponibil, Heidegger renunță pînă și la termenul însuși de «ființă», așa cum, mai devreme, renunțase la cel de timp. Însă, dacă lucrul ce trebuia gîndit era tocmai «legătura» dintre cei doi termeni («și»-ul din «ființă și timp») în prim-planul filozofiei sale intră un cuvînt în care acestea două — ființa și timpul — sînt rostite laolaltă: *Ereignis*.

CAPITOLUL III

GÎNDIREA FIINȚEI CA JOC SECUND. UN SINGUR CUVÎNT PENTRU FIINȚĂ ȘI TIMP

În capitolul precedent am făcut o lectură a lucrării *Ființă și timp* din perspectiva strictă a dezvoltării conceptului de timp, lăsînd așadar la o parte, cu bună știință, dezvoltările din planul secund al acestei lucrări al cărei scop explicit este de a pune întrebarea privitoare la ființă ca întrebare privitoare la «legătura dintre ființă și timp». Am arătat însă cu mult înainte — în capitolul I al lucrării de față — că definitorie pentru conceptul de timp heideggerian este dimensiunea sa *ontologică*, anume că timpul funcționează ca „termen secund" în tematizarea ființei: conceptul de timp ni s-a arătat apoi ca fiind un concept *interpretativ*, unul menit să „mijlocească" gîndirea ființei ca „fenomen prin excelență" al fenomenologiei hermeneutice. Urmărind pas cu pas analitica *Dasein*-ului din cele două secțiuni publicate, am ajuns să vedem că *direcția* în care *Dasein*-ul este interpretat cu ajutorul conceptului de «temporalitate autentică și originară» era dezvăluirea *caracterului indisponibil* al ființei sale. În cuprinsul ontologiei fundamentale, analitica *Dasein*-ului nu reprezenta însă decît calea de acces către gîndirea «ființei înseși» sau a «ființei în genere». Pornind de la temporalitatea ființei *Dasein*-ului urma să fie gîndită temporalitatea ființei *în genere*, în speță a *oricărei* ființări.

Numai că, exact în punctul în care urma a fi realizată această „trecere", gîndirea lui Heidegger cunoaște o „răsturnare" în urma căreia conceptul de timp este retras de

pe poziția de termen secund în tematizarea ființei. Căutînd să înțelegem „ce s-a întîmplat de fapt" o dată cu această răsturnare, am chestionat tocmai conceptul-miză al plănuitei ontologii fundamentale și, cîntărind elaborarea lui la nivelul analiticii *Dasein*-ului, am ajuns să vedem că radicalitatea construcției temporalității devenea în cele din urmă incompatibilă cu conținutul însuși al conceptului, în speță cu ceea ce urma a fi gîndit prin mijlocirea sa: indisponibilul ființei *Dasein*-ului și, într-un al doilea pas, indisponibilul ființei în genere. Exact în acest „moment" timpul încetează să mai funcționeze ca un termen secund și — după o „alternare" a mai multor termeni secunzi, pe care o vom descrie în capitolul de față — locul lui îl ia, în cele din urmă, conceptul de *adevăr*.

Pentru o filozofie a cărei teză de bază era aceea a *temporalității ființei*, retragerea conceptului de timp de pe poziția de termen secund în tematizarea ființei pare a constitui un act imposibil. „Înlocuirea" petrecută, trecerea de la o gîndire a «temporalității ființei» la o gîndire a ființei «în adevărul său» pare a fi o cezură totală, o dezicere de proporții și o pierdere din vedere a ceea ce Heidegger spune adesea că este «demn de a fi gîndit». Cercetarea noastră a localizat însă miza autentică a filozofiei heideggeriene, relevanța «lucrului ce trebuie gîndit» (*das zu Denkende*), *dincolo* de teza temporalității ființei, socotind că timpul ca temporalitate a *Dasein*-ului sau ca temporalitate a ființei nu este decît conceptul menit să *mijlocească* o gîndire a ființei *în caracterul său indisponibil*. Din această perspectivă, comutarea petrecută o dată cu *Kehre* — schematic spus: „înlocuirea" timpului cu adevărul pe poziția de termen secund în tematizarea ființei — nu ne mai apare ca un act imposibil, ca sfîrșit abrupt al unei filozofii și ca un început radical al alteia. *Kehre* este o „schimbare de direcție", o mișcare ce nu e lipsită de dramatismul ei, dar nicidecum o

simplă „ruptură". *„Înlocuirea" unui termen secund (timpul) cu un altul (adevărul) a fost posibilă tocmai fiindcă prin mijlocirea fiecăruia dintre aceștia era gîndit unul și același lucru.*

O astfel de interpretare a retragerii conceptului de timp din prim-planul problematicii ontologice nu diferă, în datele ei esențiale (chiar dacă își găsește o altă expresie), de felul în care Heidegger și-a reinterpretat, pînă la sfîrșitul vieții, lucrarea de tinerețe. El a făcut aceasta cu ajutorul conceptului însuși de *Kehre*, pe care îl vom trata într-un paragraf următor în dimensiunea sa de concept *autointerpretativ*[1]. Sarcina fixată la sfîrșitul capitolului precedent, anume de a gîndi conceptul de timp heideggerian în interiorul celui de *Kehre*, pare prin urmare a presupune că interpretarea dată aici conceptului de timp din cele două secțiuni ale tratatului din 1927 rămîne să se miște în interiorul autointerpretării heideggeriene, deci că întreaga cercetare de față se înțelege pe sine ca o *interpretare imanentă*. Lucrul este în parte adevărat, cunoscute fiind „avantajele" pe care o astfel de interpretare imanentă le aduce cu sine în cazul discutării unei filozofii în care „ideea" este strîns legată de limbajul în care este exprimată. O astfel de filozofie silește orice comentariu să rămînă imanent aparatului ei conceptual, altminteri apărînd riscul bine știut al privirii din exterior, care, deși „neutră" și situată pe o poziție de relativă libertate față de obiectul interpretării sale, riscă în cele din urmă să îl piardă pe acesta în datele sale esențiale. Calea de mijloc între o interpretare ce rămîne imanentă (și care, strict vorbind, nu se mai poate numi în cele din urmă interpretare) și una făcută „din exterior" (ce riscă să rămînă *doar* o interpretare) pare a se lăsa aflată dacă ținem seama de lucrul următor: cu toate că filozofia lui Heidegger este una ce „predispune" orice comentariu la

[1] Cf. *infra*, p. 330 și urm.

o interpretare imanentă, iar pe de altă parte se refuză în datele sale esențiale unui comentariu „din exterior", ea pune totuși la dispoziție posibilitatea de a evita cele două „extreme": și aceasta fiindcă tinde în paralel către o «înțelegere de sine», adică își forjează un aparat conceptual a cărui referință este ea însăși. *Kehre*, cum am spus de la început, nu este un concept ce explică din afară „dezvoltarea" unei gîndiri, „creșterea" ei, ci un concept inclus în propria filozofare și care trimite așadar la «lucrul însuși ce trebuie gîndit». Astfel, Heidegger va vorbi despre o «gîndire a lui *Kehre*», ceea ce arată că gîndirea sa, pe de o parte, realizează o *Kehre*, însă devine totodată o gîndire al cărei obiect este *Kehre* însăși. Aici poate fi căutat motivul pentru care Heidegger spune că „răsturnarea" în discuție are loc «în ființa însăși» și nu este nicidecum capriciul unei filozofări izolate. «*Kehre* ține de lucrurile însele. Nu este ceva inventat de mine și nici nu privește doar propria-mi gîndire!»[1]

Pentru tema noastră, care nu este alta decît elucidarea conceptului de timp, a continua să gîndim acest concept în interiorul celui de *Kehre* înseamnă, mai întîi, a pătrunde interpretativ în gîndirea lui Heidegger pe „portița" pe care o deschide autointerpretarea sa, deci de a face, cu bună știință, *o interpretare pe calea autointerpretării deja existente*. Această situare hermeneutică pare a fi legitimă dat fiind impasul amintit, pe care îl întîmpină orice comentariu al filozofiei lui Heidegger. Căci autointerpretarea pe care el și-a făcut-o «se dovedește o cale de acces extrem de nimerită pentru înțelegerea drumului gîndirii sale», cu condiția, desigur, ca «autointerpretările să fie la rîndul lor interpretate»[2] de către comentatori și nu luate ca atare. De aceea,

[1] *Scrisoarea către Richardson*, 1962.

[2] VON HERRMANN, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, pp. 10, 276.

în cazul nostru, a gîndi „pînă la capăt" conceptul de timp înseamnă totodată a trece cu ajutorul lui *dincolo* de autointerpretarea heideggeriană. Ceea ce înseamnă că o gîndire „pînă la capăt" a conceptului heideggerian de timp trebuie să cuprindă în mod necesar și o *interpretare a conceptului de Kehre*.

Tocmai în această direcție se îndreaptă noua lectură pe care o facem acum lucrării *Ființă și timp* și care va fi desigur cu mult mai restrînsă decît cea precedentă. Ea va căuta în chip expres să surprindă și să pună în evidență *prezența paralelă, în lucrarea Ființă și timp, a problematicii adevărului*, anume faptul că, *în ontologia fundamentală, adevărul împlinește deja rolul unui termen secund alternativ în tematizarea ființei*.

La o nouă lectură: ființă și timp, ființă și adevăr

Qu'est-ce que la vérité peut bien avoir de commun avec le temps? Peut-être plus qu'on pense.

Jean GRONDIN, *Le tournant...*, p. 33

Vom lua ca punct de plecare al acestei noi lecturi, neconforme cu intenția explicită a lucrării *Ființă și timp*, paragraful dedicat problemei adevărului (§ 44), intitulat *Dasein, stare de deschidere și adevăr*. La începutul lui, Heidegger ține să justifice intervenția tematicii adevărului în problematica ontologică: acest lucru se întîmplă, aflăm, din simplul motiv că, «din cele mai vechi timpuri, filozofia a asociat adevărul cu ființa»[1]. Sînt citați Parmenide și Aristotel, ca dovadă că «ființa „merge împreună" cu adevărul», sau, cum spunem la rîndul nostru, că adevărul a funcționat dintotdeauna ca termen secund în tematizarea ființei.

[1] SZ, p. 212.

Motivația oferită aici de Heidegger nu pare a avea nimic în comun cu «scopul provizoriu» al lucrării, cel amintit în *motto*, în speță cu «interpretarea *timpului* ca orizont posibil al oricărei înțelegeri a ființei în genere».[1]

Să observăm mai întîi că acest paragraf 44 elaborează conceptul de adevăr într-o manieră similară cu felul în care lucrarea în ansamblu elaborează conceptul de timp: e circumscrisă, și aici, o „înțelegere tradițională" — adevărul înțeles ca *adaequatio intellectus et rei* — căreia îi este opusă o înțelegere originară, aceea a adevărului ca *stare de deschidere a Dasein-ului*. Se face totodată încercarea de a dovedi înțelegerea tradițională ca una derivată (la fel cum înțelegerea «vulgară» a timpului, în secțiunea a doua, va fi dovedită ca avîndu-și originea în cea originară, anume în temporalitatea ecstatică). Înțelegerea tradițională a adevărului este una care împiedică, la fel ca și în cazul timpului, sesizarea legăturii originare dintre «ființă și adevăr», altfel spus „împiedică" adevărul să funcționeze ca termen secund în tematizarea ființei. Conceptul de adevăr este gîndit, pe parcursul acestui paragraf, în același fel *radical* ca și conceptul de timp, și aceasta pentru a putea fi gîndită, în paralel cu legătura originară dintre «ființă și timp», o legătură originară dintre «ființă și adevăr».

Dar dacă adevărul e înțeles originar ca «stare de deschidere a *Dasein*-ului», atunci „motivația" prezentată de Heidegger la începutul paragrafului 44 este superfluă, ba

---

[1] Că „motivația" oferită aici se rezumă doar la atît ne apare întărit și de felul în care un comentator precum BIEMEL, a cărui monografie este axată tocmai pe problema adevărului, citește locul amintit: «Heidegger arată cum, încă de la începuturile filozofiei, gîndirea a gravitat în jurul relației dintre ființă și adevăr [...]. Poate atunci o cercetare ce se concepe și definește pe sine drept fundamental-ontologică să ignore această corelație? Nicidecum». (BIEMEL, pp. 77–78)

chiar poate da impresia, greșită, că problematica adevărului se cere abordată din simplul motiv că ontologia fundamentală, propunîndu-și să ofere o fundamentare tuturor ontologiilor, și indirect științelor, și-ar găsi și în acest orizont de probleme o aplicare și o reverberație. Problema adevărului ar fi atunci doar o problemă în rînd cu altele, cu cele ce își așteaptă „rezolvarea" de la un demers atît de general și de cuprinzător precum ontologia fundamentală. Însă lucrurile nu stau așa. Căci «fenomenul adevărului» a intrat deja în sfera problematicii ontologice cu mult mai devreme, și anume o dată cu determinarea *Dasein*-ului ca fiind «propria sa *stare de deschidere*»[1]; în contextul discuției despre mundaneitatea lumii și despre faptul-de-a-sălășlui-în. De altfel, Heidegger și spune imediat, în cuprinsul aceluiași § 44, că «fenomenul adevărului a devenit deja una dintre temele analizelor noastre anterioare, chiar dacă lucrul nu s-a petrecut explicit și nici sub acest nume.»[2] În plus, încă din § 33, care conține analiza fenomenologică a enunțului, aflăm că fenomenul adevărului este «atît de strîns legat de problema ființei încît cercetarea de față, așa cum va decurge în continuare, se va izbi în chip necesar de problema adevărului; de altminteri ea se află deja, deși în chip neexplicit, în această dimensiune. Analiza enunțului trebuie să contribuie la pregătirea acestei problematici»[3]. Fenomene precum *starea de deschidere, starea de des-coperire, explicitarea și enunțul* sînt menționate încă de la sfîrșitul § 39 (în care este pusă problema integralității originare a *Dasein*-ului) ca fenomene a căror evidențiere pregătea abordarea directă a problemei adevărului în § 44. La rîndul lui, § 40 pune în evidență situarea afectivă a angoasei ca «o stare de deschidere privilegiată a *Dasein*-ului», lucru

[1] Cf. SZ, p. 133.
[2] SZ, p. 213.
[3] SZ, p. 154.

care arată cît se poate de limpede că existențialii fundamentali sînt evidențiați ca structuri ale unei înțelegeri a ființei, care, determinată drept *stare de deschidere*, este concepută pe linia problematicii adevărului.

Dacă analitica *Dasein*-ului este preocupată să gîndească *Dasein*-ul pornind de la *înțelegerea* pe care o are despre ființă și să arate că această înțelegere se realizează de fiecare dată din orizontul timpului, ea nu poate ocoli problema adevărului, tocmai fiindcă abia în termenii ei poate fi gîndită «legătura necesară dintre ființă și înțelegerea ființei», dat fiind că, «în problematica ontologică, *ființa și adevărul* au fost dintotdeauna gîndite laolaltă, dacă nu chiar de-a dreptul identificate»[1]. Faptul că ființarea care are o înțelegere despre ființă a fost dintotdeauna „cîmpul de luptă" al problemei ființei face ca orice încercare de a trata despre faptul-de-a-fi să plece de la *donarea* acestuia, adică să fie nevoită să clarifice ontologic fenomenul *adevărului* (cf. SZ, p. 183). Chiar și încercarea lui Heidegger de a gîndi fenomenul înțelegerii ființei pornind de la *timp* se vede nevoită, dat fiind că ființa nu e dată decît în înțelegerea pe care o avem despre ea, să se aplece în paralel asupra relației dintre «ființă și adevăr». Gîndirea ființei pe calea termenului secund care este timpul se vede astfel nevoită să accepte problematizarea în paralel a ființei împreună cu un alt termen secund — adevărul — și aceasta fiindcă legătura dintre «ființă și timp», asociere care vrea să spună că «ființa este înțeleasă pornind de la timp» nu poate trece peste faptul că fenomenul înțelegerii ființei, cel prin care se creează efectiv legătura dintre «ființă și timp», este stare de deschidere, adică este concepută pornind de la faptul că «*Dasein*-ul este „în adevăr"» (SZ, p. 221). *Tematizarea ființei pe calea termenului secund al timpului trebuie să „accepte"*

[1] SZ, p. 183.

astfel prezența unui alt termen secund, cel al adevărului, în interiorul problematicii ontologice.

Am trecut în revistă aceste locuri de dinaintea paragrafului 44, dedicat problemei adevărului, tocmai pentru a arăta că „motivația" oferită de Heidegger cu privire la intervenția acestei problematici în cîmpul ontologiei fundamentale nu se referă — așa cum s-ar părea — la simplul fapt că problema adevărului a constituit din cele mai vechi timpuri o problemă ontologică și că numai din acest motiv o ontologie fundamentală trebuie să o ia în seamă. Dimpotrivă, punerea întrebării privitoare la ființă ca întrebare privitoare la legătura dintre ființă și timp implică în mod necesar gîndirea, *în paralel*, a legăturii dintre «ființă și adevăr», adică dintre ființă și înțelegerea ființei. Problematica adevărului este *pretutindeni* prezentă în cele două secțiuni din *Ființă și timp* și nu se reduce cîtuși de puțin la dezvoltările din § 44. De altfel, acest paragraf, ca și cel dedicat problemei realității[1], se situează în mod vizibil în afara construcției sistematice a lucrării (sistematicitate a cărei „sursă" este conceptul de temporalitate) și par chiar să o amenințe: secțiunea întîi, privită din perspectiva continuării ei în cea de a doua, s-ar fi putut încheia fără-ndoială cu evidențierea grijii ca ființă a *Dasein*-ului în §§ 41–42. Cu toate acestea, § 44 nu este un simplu *intermezzo*. Grija,

[1] Prezența paragrafului 43 la sfîrșitul secțiunii întîi nu pare nicidecum justificată de construcția sistematică a lucrării, în care relația dintre grijă și temporalitate este element de bază. Am arătat însă în capitolul precedent cît de mult este preocupat Heidegger să lămurească problema transcendenței *Dasein*-ului și prin aceasta să contracareze conceperea acestei ființări ca *subiect* «lipsit de lume». Dat fiind că § 43 tratează despre «problema lumii exterioare» și despre non-sensul dovezilor cu privire la existența lumii exterioare, el poate fi văzut, asemeni paragrafului 69, ca expresie a insistenței în direcția conceperii *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, ca ființare diferită în chip esențial de ceea ce Epoca Modernă gîndește prin *subiect*.

de pildă, încă înainte de a fi interpretată ca temporalitate este gîndită ca stare de deschidere a *Dasein*-ului, adică este gîndită, *înainte* de a fi fundată în temporalitate, *în termeni de adevăr*.[1] Starea de deschidere, din perspectiva căreia sînt gîndiți *toți* existențialii, devine astfel un echivalent al grijii: ea «îmbrățișează întregul acelei structuri de ființă care a devenit explicită o dată cu fenomenul grijii»[2].

Dar lucrul cel mai relevant în ce privește prezența ubicuă a problematicii adevărului în cîmpul ontologiei fundamentale este faptul că, o dată cu secțiunea a doua, unde *Dasein*-ul este obținut în integralitatea și autenticitatea sa pentru a fi interpretat în direcția temporalității, *autenticitatea Dasein-ului este gîndită, în paralel, în termeni de adevăr*. Dacă starea de deschidere *autentică* fusese determinată în § 44 ca fiind «adevărul existenței»[3], starea de hotărîre (*Entschlossenheit*) — conceptul ce exprimă prin excelență *posibilitatea* unei ființe autentice a *Dasein*-ului — este înțeleasă pornind de la starea de deschidere (*Erschlossenheit*)[4] și determinată la rîndul ei ca «*adevăr* originar al existenței»[5]. Acesta constă în faptul că, aflat în starea de hotărîre, *Dasein*-ul «se dezvăluie lui însuși în putința sa factică de a

---

[1] SZ, p. 221: «Structura grijii [...] adăpostește în sine starea de deschidere a *Dasein*-ului. O dată *cu* și *prin* ea *este* starea de descoperire și de aceea abia o dată cu *starea de deschidere* a *Dasein*-ului este atins fenomenul adevărului *în forma lui cea mai originară*».

[2] SZ, p. 221.

[3] SZ, p. 221: «Această stare de deschidere *autentică* arată fenomenul cel mai originar al adevărului în modul autenticității. Starea de deschidere cea mai originară, adică cea mai autentică — în care *Dasein*-ul poate fi ca putință-de-a-fi — este *adevărul existenței*.»

[4] SZ, p. 296–297: «Această privilegiată și autentică stare de deschidere atestată în *Dasein*-ul însuși prin conștiința sa [...] o numim *stare de hotărîre*.»

[5] SZ, p. 307: «Fenomenul stării de hotărîre ne-a condus în fața *adevărului* originar al existenței.»

ți», în speță că dobîndește o *certitudine*. Heidegger vorbește astfel despre o «certitudine care este proprie stării de hotărîre»[1], lucru care arată că starea de hotărîre anticipatoare, fenomenul ce atestă posibilitatea autenticității, este gîndită, deși neexplicit, în termeni de adevăr, în măsura în care faptul-de-a-avea-certitudine presupune, după cum aflăm tot acolo, o *considerare-a-ceva-ca-adevărat*. Analitica *Dasein*-ului, înainte de a ajunge, prin interpretare, să arate că ființarea aceasta își înțelege ființa proprie pornind de la timp, interpretează în prealabil *Dasein*-ul în direcția conceptului originar al adevărului dezvoltat în paragraful ultim din secțiunea I. Interpretarea grijii în direcția temporalității este așadar însoțită și chiar precedată de o interpretare pe linia conceptului de adevăr.

Faptul că grija, așadar ființa *Dasein*-ului, este gîndită integral în termeni de adevăr, *înainte* de a fi «fundată» în temporalitate, devine vizibil în felul în care starea de deschidere este definită în cuprinsul paragrafului 44. Determinarea dată *Dasein*-ului la începutul analizei pregătitoare, conform căreia «*Dasein*-ul este propria stare de deschidere» — și din perspectiva căreia existențialii au fost concepuți ca structuri ale stării de deschidere — este formalizată acum (cf. SZ, p. 221 și urm.) în propoziția «*Dasein*-ul este în adevăr». Propoziția amintită este de îndată lămurită potrivit «sensului ei existențial deplin». Aflăm, cu ocazia acestei lămuriri, că *starea de aruncare* este «un element constitutiv al stării de deschidere». La fel, *proiectul* este conceput ca «stare de deschidere *autentică*». La rîndul lui, existențialul *căderii* (pe care Heidegger îl situează încă de pe acum ca fiind al treilea moment structural al grijii!) este înțeles și el pornind de la starea de deschidere și implicit pe linia problematicii adevărului: faptul că *Dasein*-ul este supus căderii înseamnă acum: «*Dasein*-ul este în neadevăr» (SZ,

[1] SZ, p. 307.

p. 222). Cei trei existențiali majori din structura grijii, pe baza cărora grija va fi interpretată ca temporalitate, sînt gîndiți așadar încă din paragraful 44 în *unitatea* lor, anume ca *proiect aruncat*, în direcția conceptului de adevăr. Această prealabilă concepere a unității existențialilor fundamentali devine cu putință prin aceea că propoziția «*Dasein*-ul este în adevăr» este gîndită *împreună cu reversul ei*: «Luată în sensul său existențial-ontologic deplin, propoziția „*Dasein*-ul este în adevăr" spune în chip tot atît de originar: „*Dasein*-ul este în neadevăr"»[1]. În felul acesta, paragraful 44 ajunge să pună la dispoziție un „enunț ultim" despre *Dasein*, prin care ființa acestuia este înțeleasă potrivit cu existențialii fundamentali din structura grijii. Acest enunț sună astfel: «*Dasein*-ul este, de fiecare dată deja, în adevăr și în neadevăr»[2]. Prin el, Heidegger gîndește deja ființa *Dasein*-ului din perspectiva din care o va gîndi în secțiunea a doua, unde concepte precum *moartea, finitudinea* și *nimicnicitatea* vin să umple de conținut simpla structură formală indicată prin expresia *proiect aruncat* și unde conceptul de temporalitate ecstatică este chemat să «fundeze» această structură de bază a grijii (în care găsim tensiunea dintre starea de aruncare și proiect, dar deopotrivă fenomenul căderii) în «temporalizarea temporalității», adică în „comunicarea" dintre cele trei ecstaze ale timpului. În paragraful 44, această „tensiune" din interiorul grijii, conținută în expresia «proiect aruncat» este gîndită pe linia conceptului de adevăr ca „tensiune" între situarea simultană a *Dasein*-ului «în adevăr» și «în neadevăr»[3].

---

[1] SZ, p. 222.

[2] SZ, p. 222.

[3] Cf. SZ, p 222: «Condiția existențial-ontologică pentru ca faptul-de-a-fi-în-lume să fie determinat prin „adevăr" și „neadevăr" rezidă în constituția de ființă a *Dasein*-ului pe care am caracterizat-o ca *proiect aruncat*.»

Atestarea faptului că *Dasein*-ul este gîndit „pînă la capăt" nu numai în direcția conceptului de *timp*, ci și în direcția conceptului de *adevăr* (pentru a dovedi în cele din urmă că „termenul secund" al adevărului este prezent în cadrul tematizării ființei chiar și atunci cînd legătura dintre «ființă și timp» stă în prim-plan) nu ne apare totuși ca suficientă dacă nu surprindem momentele în care prezența în fundal a celuilalt termen secund, adevărul, începe să exercite o oarecare presiune și să disturbe interpretarea *Dasein*-ului din perspectiva timpului ca „fenomen ultim". Fenomenul adevărului pare a revendica, în *Ființă și timp*, statutul de „fenomen ultim" acordat timpului. Și aceasta fiindcă *ontologia fundamentală, al cărei obiectiv este de a gîndi legătura dintre ființă și timp, se desfășoară ca o gîndire, în paralel, a legăturii dintre ființă și adevăr*.

Felul în care problematica adevărului — nedesfășurată în întregime și în termeni expliciți — exercită din fundal presiune și se dovedește cu neputință de exclus devine vizibil în cîteva locuri, în care analitica *Dasein*-ului e pusă în dificultate de faptul că «această problematică centrală», cea «a sensului ființei și a „legăturii" dintre ființă și adevăr» nu a fost elucidată în prealabil. Aflăm de pildă, în § 69, că însăși elaborarea «ideii» de fenomenologie, care ar fi trebuit să joace rolul unui concept deplin, diferit de «pre-conceptul» pus la dispoziție de § 7, este dependentă de elucidarea în prealabil a legăturii dintre ființă și adevăr, adică de tematizarea ființei împreună cu „termenul secund" care este adevărul.

Dar poate cel mai clar „simptom" al presiunii exercitate de celălalt termen secund, adevărul, îl constituie dificultățile legate de existențialul discursului. Am spus deja că § 68 d, care avea ca obiectiv analiza *temporalității discursului*, este cel ce își îndeplinește cel mai puțin promisiunile.[1]

[1] Cf. *supra*, p. 246.

Acest subparagraf reprezintă totodată, în viziunea noastră, momentul de maximă intensitate în care problematica ontologică a adevărului, prezentă în chip latent în cuprinsul întregii lucrări, blochează dezvoltarea pînă la capăt a ontologiei fundamentale pe calea conceptului de timp. Discursul, spre deosebire de ceilalți existențiali fundamentali — înțelegerea, situarea afectivă și căderea — «nu se temporalizează primordial într-o ecstază»[1]. Cu toate că recunoaște acest fapt, Heidegger tinde totuși, în inerția dezvoltărilor ce aveau ca scop să arate că *toate* structurile grijii se constituie temporal, să lege discursul de una dintre ecstaze, în speță de aceea a prezentului, mai exact spus de *prezentizare*, fără a preciza (dată fiind funcția dublă a termenului, menționată la p. 338 din *Ființă și timp*) dacă prin *prezentizare* e avută în vedere ecstaza temporalității neautentice, sau, dimpotrivă, aceea, neutră din punct de vedere existențial, a temporalității în genere.

Analiza temporalității discursului, după cum aflăm în § 68 d, nu poate fi inițiată «pînă cînd problema legăturii fundamentale dintre ființă și adevăr nu a fost dezvoltată pornind de la problematica temporalității»[2]. Această frază arată, pe de o parte, că Heidegger vede legătura dintre ființă și adevăr ca una «fundamentală», dar, pe de altă parte, că nu înțelege să inițieze o discuție de principiu asupra acestei legături decît «pornind de la problematica temporalității». Apariția unui astfel de cerc viciós, în care problematica temporalității nu poate fi dusă pînă la capăt decît prin recurs la aceea a adevărului, iar aceasta, la rîndul ei, e dezvoltată pornind de la problematica temporalității, este, fără-ndoială, un simptom al supralicitării conceptului de timp, al „voinței" de a așeza orice problematică ontologică sub puterea acestui concept.

---

[1] SZ, p. 349.
[2] SZ, p. 349.

Dar cum se face că existențialul discursului rămîne totuși în afara unei «constituiri temporale concrete»? De ce analiza temporală din § 68 d se vede nevoită să „amîne" pe termen nedefinit fundarea lui în temporalitate? Cauzele pentru care acest existențial ajunge, cum am spus mai devreme, „prea tîrziu" la împărțirea ecstazelor sînt de căutat fără îndoială în cuprinsul analizei pregătitoare din secțiunea întîi, unde discursul deține deja un loc nesigur printre structurile grijii. Vom înfățișa foarte pe scurt disputa cîtorva comentatori în jurul acestui existențial, pentru a face și mai bine vizibil, cu ajutorul ei, faptul că existențialul discursului, care se află, de fiecare dată, în cele două secțiuni „nelalocul lui", reprezintă un simptom al „presiunii" exercitate din fundal de problematica adevărului în lucrarea *Ființă și timp*.

Otto Pöggeler[1] e cel care sesizează inconsecventa tratare a existențialului discursului în analiza pregătitoare, unde acesta este determinat inițial ca fiind «cooriginar» cu înțelegerea și situarea afectivă, existențialii *fundamentali* ce vor constitui două dintre cele trei momente structurale ale grijii[2]. «Pe măsură ce analiza înaintează», existențialul discursului este retras de pe poziția de cooriginaritate cu înțelegerea și situarea afectivă, iar în locul lui apare căderea. În opinia lui Pöggeler, analiza temporală din secțiunea a doua ar fi trebuit, în conformitate cu situarea inițială a discursului, să „atribuie" acestui existențial ecstaza prezentului. Von Hermann[3] face «o critică a obiecțiilor critice» în problema situării acestui existențial, respingînd atît

[1] PÖGGELER, *Drumul...*, p. 172.

[2] Cf. SZ, p. 161.

[3] VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein* (1974), capitolul intitulat *Die Stellung des existenzialen Phänomens der Rede in „Sein und Zeit". Kritik der kritischen Einwände / Situarea fenomenului existențial al discursului în „Ființă și timp". O critică a obiecțiilor critice*, pp. 198–224.

obiecțiile lui Pöggeler cît și ale lui Günter Wohlfart, un comentator care a preluat critica lui Pöggeler și a dus-o mai departe în aceeași direcție[1].

Von Herrmann clarifică mai întîi problemele legate de cel de al treilea moment structural al grijii, în cazul căruia, în mod vizibil, Heidegger a șovăit, lăsînd mai întîi să se înțeleagă că *discursul* ar fi „îndreptățit" să acopere acest al treilea moment, dar înlocuindu-l ulterior cu existențialul *căderii*, pentru ca, în final, cînd este indicată structura formală a grijii, al treilea moment să apară indicat prin faptul-de-a-fi-în-preajma. Von Herrmann arată de ce nici discursul și nici căderea nu puteau fi alese pentru a acoperi cel de al treilea moment structural al grijii și că «cel de al treilea moment formal-indiferent din structura grijii nu este nicidecum căderea, ci faptul-de-a-fi-în-preajma»[2]. Pe baza clarificării acestui lucru, von Herrmann arată mai departe cum existențialul discursului, pe de o parte, este situat în postura de existențial *fundamental*, dar, pe de altă parte, nu ajunge să constituie un moment structural în tripartiția grijii și nici nu este asimilat vreunui alt existențial. Situarea discursului, cum reiese din comentariul său, este una cu totul *paralelă* în raport cu ceilalți existențiali. Discursul își capătă locul în interiorul grijii nu fiindcă s-ar afla ca un existențial *în rînd cu ceilalți*, ci fiindcă îi determină, într-un fel distinct, pe toți ceilalți. Această determinare este numită *articulare*. Astfel, von Herrmann afirmă pe bună dreptate că existențialul discursului «nu numai că nu este unul dintre momentele structurale ale grijii,

---

[1] WOHLFART, Günter, *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust / Clipa. Timp și experiență estetică la Kant, Hegel, Nietzsche și Heidegger cu un excurs despre Proust*, Freiburg / München, 1982, p. 113 și urm., și mai cu seamă pp. 136–142.

[2] VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein*, p. 207.

dar nu este nicidecum un moment structural, deoarece el determină, articulîndu-le, toate momentele structurale ale grijii»[1].

Această situare „pe margine" a discursului și totodată dotarea acestui existențial cu o funcție de determinare în raport cu toți ceilalți — cu funcție de *articulare* — ne face să vedem în el un simptom al prezenței *paralele*, în cuprinsul întregii ontologii fundamentale, a problematicii adevărului. Situat dincolo de existențialii fundamentali și exclus totodată din tripartiția grijii, discursul pare a se constitui el însuși ca un al patrulea moment structural, lucru care ar amenința atunci construcția tripartită a existențialului integrator al grijii, ca structură formală care, o dată evidențiată, pregătește interpretarea *Dasein*-ului în direcția temporalității. Știm însă foarte bine că, deși determinarea celui de al treilea moment structural e nesigură, structura tripartită a grijii este păstrată cu strictețe pe tot parcursul cărții, existențialul discursului rămînînd și în secțiunea a doua să joace rolul unui existențial „însoțitor". Faptul că, în § 68 d, existențialul discursului sosește „prea tîrziu" la „împărțirea" ecstazelor temporalității pare a fi urmarea situării lui „pe margine", într-o poziție paralelă, în cuprinsul analizei pregătitoare din secțiunea I.

În urma acestor considerații menite să dezvăluie prezența intensă a problematicii adevărului în analitica *Dasein*-ului și totodată presiunea exercitată de această problematică *împotriva* conceperii *Dasein*-ului pornind exclusiv de la timp, paragraful dedicat problemei adevărului nu ne mai poate apărea ca un simplu „corp străin" în interiorul analiticii, ci ca tratare explicită a unei problematici ce însoțește permanent, în chip neexplicit, ontologia *Dasein*-ului. Faptul că, în filozofia de mai tîrziu, Heidegger renunță să mai

[1] VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein*, p. 213.

gîndească ființa cu ajutorul termenului secund al timpului, ci cu ajutorul conceptului de adevăr, face ca prezența neexplicită a problematicii adevărului în *Ființă și timp* să ne apară ca o premisă pentru acest lucru iar § 44 ca rădăcină a întregii filozofii a lui Heidegger de după *Kehre*. Desigur, această comutare a termenilor secunzi cu ajutorul cărora este tematizată ființa nu constituie ea singură conținutul conceptului de *Kehre*, chiar dacă reprezintă „întîmplarea" cea mai importantă și mai neîntîmplătoare. Vom încerca în continuare să oferim o imagine despre bogăția conceptului de *Kehre* (tocmai pentru a putea gîndi mai departe în interiorul lui, așa cum ne-am propus, conceptul heideggerian de timp) și, în cele din urmă, să căutăm o posibilă cale spre a-l interpreta, pentru a duce astfel „pînă la capăt" interpretarea conceptului de timp.

Despre stilistica și „simptomele" lui *Kehre*. Interpretare și autointerpretare

Lucrul care i-a fascinat și îi fascinează cel mai mult pe comentatorii lui Heidegger, spune undeva Derrida, este problematica legată de *Kehre*. Calea pe care cercetarea de față a ajuns la această problematică a fost chestionarea conceptului de timp ca termen secund în tematizarea ființei, fiind nevoită să ia în seamă faptul esențial că proiectul ontologiei fundamentale, al cărei scop era interpretarea temporală a ființei, este abandonat. Atracția exercitată de problematica lui *Kehre* se datorează fără-ndoială faptului că o gîndire ce părea atît de sigură pe ea și care, prin metoda destrucției fenomenologice, făcea efortul să răstoarne întreaga istorie a filozofiei și să o așeze pe un sol nou, a cunoscut, ea însăși, o „răsturnare". O gîndire ce săpa destructiv în căutarea presupozițiilor s-a întrerupt din acest efort pentru a se apleca asupra propriilor presupoziții. Și aceasta

printr-o „întorsătură" din care nuanța de neprevăzut nu poate fi trecută cu vederea.

Conceptul de *Kehre* are însă o particularitate esențială: este *construit de Heidegger însuși*, și, într-o anumită măsură, e menit să reinterpreteze demersul din *Ființă și timp*, în principal pentru a face vizibilă coerența dintre «drumul necesar» parcurs acolo și cel străbătut ulterior[1]. *Kehre* este în bună măsură un concept *autointerpretativ* și, într-un fel, complementar cu cel de timp: dacă acesta din urmă era menit să servească interpretării, să funcționeze ca orizont al «hermeneuticii *Dasein*-ului» și al ontologiei fundamentale, *Kehre* marchează momentul în care o gîndire caracterizată prin «violență» hermeneutică se întoarce asupra ei înseși și se consumă, în mare parte, ca autointerpretare.

Conceptul de *Kehre* subsumează «încercarea întreprinsă mereu, începînd cu anul 1930, de a configura problematica din *Ființă și timp* într-un chip mai originar. Ceea ce înseamnă: a supune întrebarea din *Ființă și timp* unei critici imanente»[2]. Convins că «întrebarea *critică* aparține gîndirii», Heidegger și-a privit retrospectiv filozofia de tinerețe într-un mod asemănător cu Wittgenstein care, în prefața *Cercetărilor filozofice*, privea în urmă către *Tractatus* și găsea acolo «grave erori». Deosebirea dintre ei constă în faptul că cel dintîi dezvoltă un concept-cadru al acestei critici imanente, care este cel de *Kehre*. Privind în urmă, și Heidegger a socotit că în *Ființă și timp* a urmat «căi rătăcite»

[1] *Scrisoarea către Richardson*, 1962 (p. XVII): «Gîndirea ce stă sub semnul lui *Kehre* ... nu reprezintă nicidecum o renunțare la problematica din *Ființă și timp*. [...] Gîndirea lui *Kehre* e urmarea faptului că am rămas pe mai departe să mă ocup de lucrul ce trebuia gîndit de *Ființă și timp*, în speță a faptului că am căutat să îl determin dintr-o anumită privință, care în *Ființă și timp* (p. 39) apărea deja indicată prin titlul „Timp și ființă"».

[2] ZD, p. 61.

(*Irrwege*)[1] că a urmat «căi ocolite și care duc înapoi» (*Umund Rückwege*)[2] și că lucrarea cuprinde «încercări făcute pe jumătate»,[3] de unde necesitatea unei «curățiri»[4].

Fiind un atare concept autointerpretativ, *Kehre* deschide totodată calea posibilelor interpretări „din exterior" și e menit, nu mai puțin, de a le „dirija" și de a le furniza orientarea. În prelegerea de tinerețe despre *Critica rațiunii pure* și în cartea despre Kant, intenția mărturisită era de a-l înțelege pe Kant «mai bine decît s-a înțeles el însuși pe sine». Nu cu mult mai tîrziu, dar în plină dezvoltare a problematicii lui *Kehre*, Heidegger spune că aceste încercări «au făcut uz de violență» împotriva lui Kant[5]. Din această perspectivă, conceptul de *Kehre* pare forjat pentru a oferi *o cale de acces* la gîndirea proprie, în așa fel încît efortului viitor de a-l înțelege pe Heidegger „mai bine decît s-a înțeles el însuși" să-i iasă în întîmpinare acest concept director și totodată prevenitor al unei posibile hermeneutici. El are, într-o anumită măsură, dimensiunea de indicare hermeneutică[6]: exprimă necesitatea unei precauții, însă, de astă dată, cel care pune în circulație acest concept nu caută atît să fie el însuși precaut, cît să pretindă precauție în felul în care este înțeles și să indice direcția unei hermeneutici adecvate. Potrivit acestei indicații, *Kehre* nu trebuie înțeleasă nicidecum ca un eveniment de ordin personal, ca un soi de „convertire" a filozofului la o altă tematică și la alte orizonturi de probleme, ci dimpotrivă,

---

[1] GA 66, p. 411.

[2] *Briefwechsel Hanah Arendt – Martin Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1998, p. 104, ca și GA 49, 40.

[3] ZD, p. 47.

[4] GA 65, p. 221.

[5] GA 65, p. 253.

[6] Cf. *supra*, paragraful intitulat *Discursul despre timp și indicarea*, p. 146 și urm.

ca ținînd de *lucrurile* ce sînt gîndite și de insistența cu care sînt gîndite. O astfel de răsturnare ar fi necesară, aflăm, întrucît «orice interogare esențială, de fiecare dată cînd ajunge să se întrebe în chip mai originar, trebuie să se modifice din însăși temeiul ei».[1] Conceptului îi este dată astfel conotația de exemplaritate: nu descrie „pățania" unui filozof sau a altuia, ci un «eveniment petrecut în ființa însăși», sau care, după cum spune un comentator, are ca «agent» ființa însăși[2]. O astfel de transformare trebuie împlinită pentru ca gîndirea să rămînă consecventă cu obiectul ei: «Deoarece în gîndirea ființei (*Seyn*) totul se menține în preajma unuia și aceluiași lucru, răsturnările reprezintă, ca să zicem așa, regula!»[3]

Cuvîntul ca atare are multiple sensuri. El este printre altele un termen în sporturile alpine, trimițînd la efortul schiorului de a face o întoarcere bruscă într-un loc strîmt și de a-și schimba direcția potrivit cu traseul muntelui[4].

---

[1] GA 65, p. 84.

[2] Cf. GRONDIN, *Le tournant...*, p. 95.

[3] GA 65, p. 85.

[4] Acest sens precis al cuvîntului a fost scos în evidență de Dieter THOMÄ în articolul său din *Heidegger-Handbuch* (pp. 135–141), care are totodată meritul de a sintetiza „stadiul cercetării" asupra acestei problematici. Însă felul în care Thomä procedează interpretativ nu poate să nu stîrnească rezerve: pornind de la semantica termenului ca atare, ca termen sportiv, și făcînd abstracție de sensul specific pe care i-l dă Heidegger, el găsește că implică anumite exigențe ce trebuie împlinite («mișcarea denumită *Kehre* presupune o disciplină») și măsoară cele două *Kehre* heideggeriene de care a vorbit exegeza — cea «plănuită» și cea realizată efectiv — după înțelesul obișnuit al cuvîntului, găsind că nici una din ele nu poate primi în chip legitim acest nume, dat fiind că nu împlinește imperativele „figurii" menționate. Heidegger n-ar fi realizat o «*Kehre* corectă», s-ar fi dezechilibrat și ar fi oferit spectacolul unei nesiguranțe, drept pentru care nu poate primi, ca să zicem așa, „nota maximă" la executarea acestei figuri. Thomä sfîrșește prin a socoti că «nu a existat

Kehre înseamnă aici „schimbare de direcție", dar înseamnă și „răsturnare". Cuvîntul conține așadar o *metaforă a dezechilibrului*. Stilistica eroică ce însoțea fenomenologia hermeneutică din *Ființă și timp* este înlocuită, în reinterpretarea pe care Heidegger o face lucrării, cu o stilistică montană, unde nuanțele converg înspre ideea urcușului abrupt și a opintelii: «Că această carte are lipsurile ei, e un lucru pe care îmi permit să cred că îl știu foarte bine eu însumi. E ca la urcarea unui munte ce n-a fost nicicînd urcat: locul fiind abrupt și totodată necunoscut, cel ce merge pe aici ajunge din vreme în vreme să se prăbușească. La un moment dat, călătorul o apucă pe o cale greșită. Uneori el și cade, fără însă ca cititorul să observe acest lucru, căci paginile curg, nenumărate, mai departe; într-un astfel de loc te poți prăbuși de mai multe ori chiar. Însă despre astfel de lucruri nu trebuie să povestești cu lux de amănunte și nici să faci din ele un subiect aparte. De aceea, chiar și observațiile de față întrec într-un fel limita, în mod inevitabil desigur, dat fiind că noi, cei de astăzi, nu mai sîntem în stare să identificăm necesitățile cu adevărat dominante fără astfel de elemente ajutătoare. Nietzsche spune la un moment dat, deși cu o altă intenție: abia tîrziu dobîndești curajul pentru ceea ce știi cu adevărat»[1].

Comentatorii care au abordat problematica lui *Kehre* au înregistrat de la bun început excesiva bogăție semantică a conceptului și s-au întrebat în consecință dacă nu

---

nici o *Kehre*» și că cele două *Kehre* nu pot fi numite decît niște „mișcări" oarecare, care nu îndeplinesc «criteriile» necesare unei «schimbări de direcție executate corect». Dezechilibrul, nesiguranța și ezitările lui Heidegger, care sînt fără-ndoială cel mai spectaculos moment din gîndirea sa, nu au nici o relevanță pentru acest comentator care, încă din titlu, se întreabă privitor la *Kehre*: «ce ar fi fost dacă n-ar fi existat?».

[1] GA 49, p. 27.

cumva există mai multe „schimbări de direcție" și nu doar una singură. Într-adevăr, discursul autointerpretativ pe linia lui *Kehre* pare a avea o dublă referință, lucru care transpare în datarea nesigură făcută de Heidegger însuși: el situează *Kehre* cînd în sfera lucrării *Ființă și timp*, cînd în prelegerea *Despre esența adevărului* din 1929, cînd «cu un deceniu înaintea lui 1947». Exegeza a ajuns să distingă în cele din urmă între o «*Kehre* plănuită»[1] să aibă loc în interiorul ontologiei fundamentale — ca trecere de la problema numită *Ființă și timp* la problema *Timp și ființă* —, conținută în planul de ansamblu al lucrării din 1927 (cf. SZ § 8, p. 39) și tematizată pe spații restrînse în ultima prelegere marburgheză din semestrul de vară 1928[2]. Această „cea dintîi *Kehre*" nu coincide, cum rezultă fără echivoc în urma celor mai avizate comentarii, cu schimbarea petrecută efectiv și care se lasă datată, în linii mari, în deceniul trei.

Vom lăsa în urmă toate aceste probleme de datare și de determinare a multiplelor sensuri al conceptului de *Kehre* pentru a-l aborda strict din perspectiva temei noastre și a dezvoltărilor de pînă acum pe marginea conceptului de timp. Cu alte cuvinte, dacă am văzut necesitatea de a gîndi „pînă la capăt" conceptul heideggerian de timp în interiorul celui de *Kehre*, lucrul acesta face necesar ca și conceptul însuși de *Kehre* să fie privit și înțeles dintr-o perspectivă determinată, aceea a renunțării lui Heidegger de a miza la nivelul ontologiei generale pe un concept radical al timpului. Menținîndu-ne în această perspectivă, vom trece în revistă cîteva „simptome"[3] ale „transformării" petrecute după *Ființă și timp* și care, o dată puse în lumină,

---

[1] Cf. ROSALES, *Zum Problem der Kehre...*, p. 241; THOMÄ, *Stichwort: Kehre...*, p. 137 și urm., GRONDIN, *Le tournant...*, p. 97.

[2] GA 26, p. 201

[3] Jean GRONDIN, autorul unui excelent și poate celui mai avizat studiu dedicat problematicii lui *Kehre*, distinge cinci „aspecte" ale

ne permit a gîndi mai departe conceptul de timp, chiar dacă va fi avută în vedere, în principal, absența lui în gîndirea ființei înseși.

1. Alternanța termenilor secunzi în tematizarea ființei

Întrebarea privitoare la ființă, așa cum era formulată în *Ființă și timp*, era condusă de o «idee a ființei în genere» potrivit căreia «ființa a fost dintotdeauna înțeleasă din orizontul timpului». Calea pe care a mers ontologia fundamentală a fost o analitică ontologică a *Dasein*-ului, pe parcursul căreia ființa acestei ființări a fost interpretată ca timp, în sensul unui concept radical, cel al «temporalității originare și autentice». Urmărind direcția în care mergea interpretarea *Dasein*-ului ca temporalitate, cercetarea noastră a scos la iveală o incompatibilitate între construcția radicală a conceptului de timp și acea determinație esențială a ființei — caracterul ei indisponibil — ce urma a fi gîndită cu ajutorul lui. Identificarea acestei imposibilități

---

„schimbării de direcție": 1. Privită din exterior, *Kehre* pare un eveniment biografic, o „convertire" a lui Heidegger la un nou domeniu de probleme 2. *Kehre* are însă o dimensiune tematică («există o *filozofie* a lui *Kehre*», p. 199) 3. „Schimbarea de direcție" poate fi localizată mai întîi în tranziția de la „Ființă și timp" la „Timp și ființă" (aceasta este „cea dintîi *Kehre*", cea «plănuită»). 4. Realizată efectiv este «o *Kehre aletheio*-esențialistă», adică o „mișcare" prin care ontologia heideggeriană se înscrie pe orbita problematicii adevărului, cuplată cu problematica esenței (înțeleasă în mod verbal ca *wesen*, „a ființa în chip esențial"). Această *Kehre* se împlinește ca depășire a metafizicii 5. Experiența fundamentală la care trimite *Kehre* este aceea a retragerii ființei (*Entzug des Seins*), a faptului că uitarea ființei nu reprezintă o simplă omisiune care ar putea fi contracarată printr-un demers explicit recuperatoriu — așa cum își propunea lucrarea *Ființă și timp* să „scoată din uitare" întrebarea privitoare la ființă printr-o «repetare» a ei. Ființa a fost «uitată» tocmai fiindcă ea însăși s-a «sustras» (cf. *Le tournant...*, pp. 119–127).

interne ne-a făcut să vedem în mult discutatul eșec al lucrării *Ființă și timp* un „eșec asumat", a cărui asumare este confirmată tocmai de abandonarea proiectului inițial al ontologiei fundamentale[1].

Însă abandonarea proiectului ontologiei fundamentale nu înseamnă totodată abandonarea «întrebării privitoare la ființă»: aceasta este «pusă» în continuare, numai că ființa este tematizată, cum rămîne să vedem, împreună cu alți termeni secunzi (*adevăr, libertate, nimic, temei, identitate*), iar, dintre aceștia, cel mai intens problematizat și care va rămîne pe o poziție centrală este cel de *adevăr*. Heidegger va trece astfel de la gîndirea «temporalității ființei» la gîndirea ființei «în adevărul său», iar renunțarea la o «interpretare temporală» a ființei poate fi identificată tematic în conferința *Despre esența adevărului*, din anul 1929.

Alternarea termenilor secunzi nu se realizează totuși ca o simplă înlocuire: timpul ca termen secund al tematizării ființei nu va fi exclus cu desăvîrșire, ci va fi preluat în problematica legată de «ființa însăși», ca ființă gîndită «în adevărul său». Tematizarea faptului-de-a-fi prin mijlocirea conceptului de timp nu va fi socotită retroactiv ca simplă eroare, ci ca un «drum necesar». Astfel, timpul se transformă într-un «nume preliminar al adevărului ființei». În *Introducerea* adăugată în 1949 conferinței *Ce este metafizica?*, Heidegger explicitează trecerea de la gîndirea ființei pe calea conceptului de timp la gîndirea ei cu ajutorul conceptului de adevăr în termeni de continuitate, de

[1] În *Scrisoare despre umanism*, Heidegger pare să își asume explicit acest «eșec», în termenii următori: «De aceea, așa-zisa „filozofare" pe marginea eșecului este despărțită de o prăpastie de acea gîndire căreia i se întîmplă să eșueze. Dacă i-ar fi dat vreunui om să ajungă la această gîndire, nu-i nici o nenorocire. Căci lui i-ar reveni atunci singurul dar pe care gîndirea îl poate primi vreodată din partea ființei». (GA 9, p. 343)

aprofundare a problematicii ontologice: «„Ființa" nu este, în *Ființă și timp*, altceva decît „timp", în măsura în care „timpul" nu este altceva decît numele preliminar al adevărului ființei, care adevăr este ceea ce ființează în chip esențial în ființă (*das Wesende des Seins*) și astfel ființa însăși»[1]. În autointerpretarea heideggeriană, conceptul de timp, a cărui radicalitate a împiedicat împlinirea proiectului inițial, este *re*interpretat acum în direcția unei „dependențe" a sa față de conceptul de adevăr. Heidegger spune acum că «timpul trimite la starea de neascundere, adică la adevărul ființei»[2] și se străduiește să arate că ființa este înțeleasă pornind de la timp numai întrucît se află în starea de *neascundere*, în speță că este supusă deja unei tematizări pe linia adevărului. Acest palier al autointerpretării heideggeriene, care constă în *reinterpretarea conceptului de timp în direcția problematicii adevărului*[3] a făcut ca schimbarea de direcție (*Kehre*) prin care termenii secunzi ai tematizării ființei au fost alternați să se constituie și să fie percepută

---

[1] *Ce este metafizica?*, GA 19, p. 376.

[2] Cf. GA 9, p. 376.

[3] *Scrisoarea către Richardson*: «O dată ce am ajuns să văd că ἀλήθεια este stare de neascundere, am cunoscut trăsătura fundamentală a lui οὐσία: prezența»; ZD, p. 31: «Timpul, încă din *Ființă și timp*, este gîndit în legătură cu ἀλήθεια (starea de neascundere) și pornind de la grecescul οὐσία (prezență). [...] Experiența fundamentală din *Ființă și timp* este așadar aceea a uitării ființei. Însă uitare înseamnă aici, în sens grecesc: stare de ascundere și ascundere de sine»; *Vier Seminare*, p. 77 (loc deja citat, cf. *supra*, p. 130): «Dar cum este posibilă o gîndire ne-metafizică a timpului? Ea devine posibilă pe calea analizei temporalității *Dasein*-ului. Caracterul esențial al acestei temporalități rezidă în ec-stază, adică în starea de deschidere fondatoare a *Dasein*-ului pentru ἀλήθεια. Ec-staza nu este, într-adevăr, nimic altceva decît relația *Dasein*-ului cu ἀλήθεια, cea din care ia naștere orice temporalitate»; Cf. GA 66, p. 300, unde conceptul de timp nu e pus pe același plan cu alte concepte ale timpului, trecute sau prezente, ci cu acela de *Lichtung*.

ca o revenire (*Rückkehr*) la o problematică anterioară lucrării *Ființă și timp*, anume la problematica adevărului[1].

2. Modificarea conceptului de metafizică

Am avut ocazia să arătăm, încă din primul capitol al lucrării de față[2], că termenul are la Heidegger un *dublu sens* și că trecerea de la un înțeles la altul dat termenului devine vizibilă dacă privim laolaltă trei scurte texte: conferința *Ce este metafizica?* (1929), apoi *Postfața* și *Introducerea* adăugate ulterior (1943, respectiv 1949). „Motivele" pentru care termenul de metafizică «nu poate fi preluat ca atare» sînt discutate la începutul prelegerii din semestrul de iarnă 1929/1930.

Modificarea înțelesului acestui termen este un simptom decisiv al suitei de transformări subsumate conceptului de *Kehre*. Însă trebuie observat că schimbarea de sens nu se petrece brusc și în chip neașteptat, ca trecere de la o extremă la alta, ci este precedată de o anumită reticență în întrebuințarea lui. Primele rînduri din *Ființă și timp* vorbesc cu ironie despre «reafirmarea „metafizicii"», iar cuvîntul este folosit în cuprinsul cărții între ghilimele[3], ceea ce arată că este scos în afara oricărei mize. Paralel, lucrarea vorbește despre «ontologia de pînă în prezent»[4], iar în această formulare se face simțită o implicită distanțare de tradiție, care va lua mai tîrziu proporțiile cunoscutei depășiri a metafizicii. De altfel, termenul de metafizică era încă de mult privit cu suspiciune și chiar respins în chip explicit. Hegel constata că «toți fug de metafizică ca de un ciumat»[5], Nietzsche vedea în metafizică dominația platonismului.

---

[1] Cf. KISIEL, *The Genesis...*, p. 457.

[2] Cf. *supra*, p. 86 și urm.

[3] Cf. SZ, pp. 2, 21, 22.

[4] Cf. SZ, pp. 8, 21.

[5] Heidegger a așezat inițial citatul respectiv din Hegel ca motto al *Postfeței* la *Ce este metafizica?* (cf. GA 9, p. 303)

Despărțirea lui Heidegger de metafizică și angajarea în încercarea de a o depăși nu pot fi așadar înțelese ca o simplă schimbare de atitudine, ca un capriciu al unei filozofii atinse de năravul schimbării permanente a aparatului de concepte. Pur și simplu desfășurarea radicală a problematicii din *Ființă și timp* cerea ca metafizica să fie «privită drept în față»[1] și fără-ndoială încercarea de a o «depăși» are loc «tocmai pentru ca Heidegger să rămînă fidel obiectivului său cel mai profund»[2].

Dacă privim însă modificarea termenului de metafizică ca un „simptom" al lui *Kehre* și pe aceasta din urmă din perspectiva dezvoltărilor pe calea conceptului de timp, trebuie să observăm că termenul acesta, după ce inițial fusese scos în afara oricărei mize, ajunge să numească, *pentru o vreme*, miza majoră a filozofării lui Heidegger. E vorba de perioada imediat următoare publicării lucrării *Ființă și timp*, mai exact spus de lucrarea publicată în 1929, cu titlul *Kant și problema metafizicii*. Ontologia fundamentală este așezată aici sub denumirea de «metafizică a *Dasein*-ului»[3], lucru care indică faptul că termenul are, în această folosire, un sens pe deplin pozitiv. Însă nu este mai puțin adevărat că el trimite la un conținut cu totul determinat al conceptului tradițional, acela de *metaphysica naturalis*, prin care era avută în vedere înclinația omului de a cunoaște și de a filozofa despre care vorbește prima frază din *Metafizica* lui Aristotel. Metafizica la care Heidegger se referă aici nu este o «metafizică despre *Dasein*», nu este una care, ca *metaphysica generalis* — în sensul fixat de școala lui Wolf, echivalent cu acela de *ontologie* — ajunge să se ocupe de „regiunea" numită om. Dimpotrivă, este avut

[1] GA 29/30, p. 5.

[2] HAEFFNER, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, p. 106.

[3] Cf. GA 3, p. 231, titlul: *Metafizica D a s e i n-ului ca ontologie fundamentală.*

în vedere, la fel ca și în *Ființă și timp*, fenomenul *înțelegerii ființei*, numit acum «*Dasein*-ul din om»; de aceea, metafizica este «metafizică ce survine ca *Dasein*».

Această folosire cu sens pozitiv a termenului, implicînd totodată o semnificativă restrîngere de conținut, nu se petrece însă fără a socoti metafizica drept un «concept-problemă»[1] și fără a-i da propriei încercări, urmînd o spusă a lui Kant, dimensiunea unei «*metafizici a metafizicii*»[2], formulare ce anunță viitoarea «depășire a metafizicii». De fapt, cartea despre Kant este, în linii mari, o continuare pe deplin consecventă cu *Ființă și timp*, în sensul că toate conceptele-cheie sînt preluate fără distorsiuni; fără îndoială, Heidegger își înțelegea această interpretare la Kant ca ținînd de sarcina fixată pentru a doua parte din *Ființă și timp*, cea a «destrucției istoriei ontologiei». Un lucru însă nu poate fi trecut cu vederea, chiar și la o privire grăbită. Tema finitudinii, care fusese inițial tratată în interiorul conceptului de temporalitate a *Dasein*-ului — ca finitudine a timpului originar — este abordată acum de sine stătător, în cadrul unui demers ce se autointitulează drept «coborîre în finitudinea omului». Am definit deja „experiența" timpului la care trimitea conceptul de temporalitate din *Ființă și timp* ca una „impură" sau ca o „pseudo-experiență", tocmai fiindcă era, în termenii ei ultimi, o experiență a finitudinii și a nimicniciății. Faptul că Heidegger abordează acum în mod direct această problematică, scoțînd-o de sub puterea explicativă a conceptului de temporalitate, arată că, deja din anii imediat următori lui 1927, tematizarea ființei pe calea conceptului de timp începe să-și piardă „eficacitatea". Vom urmări, în paragraful următor, în ce fel decurge această «coborîre în finitudinea omului» și de ce abordarea

[1] GA 3, p. 220.

[2] GA 3, p. 230.

separată a temei finitudinii îl situează pe Heidegger într-o dimensiune care ar fi fost cu neputință de obținut pe calea continuării proiectului «ontologiei temporale» din *Ființă și timp*.

Teza legăturii dintre ființă și timp era una care, departe de a afirma o „noutate", tindea mai degrabă să exprime «negînditul» metafizicii, faptul că ființa fusese dintotdeauna înțeleasă „în chip spontan" pornind de la timp. Avînd o astfel de referință, conceptul de timp heideggerian dobîndea dimensiunea de concept „alternativ" în raport cu metafizica, dimensiunea — deja caracterizată — de concept «ne-metafizic». Ceea ce se întîmplă însă o dată cu *Kehre* este că, pe de o parte, conceptul de timp încetează să mai poarte cu sine o miză, iar, pe de altă parte, termenul de metafizică, cunoscînd o modificare de sens, care îl face să denumească o «epocă» determinată din «istoria ființei», aceea a «uitării» ei, devine acum purtătorul acestei mize. Ne-metafizicul cuprins în conceptul de timp nu mai este văzut ca o cale posibilă de a depăși metafizica, ci dimpotrivă, ca o piedică. Afirmația lui Heidegger că *Ființă și timp* s-a folosit, în cele din urmă, de «limbajul specific metafizicii» trebuie înțeleasă așadar ca referindu-se în principal la această „neputință" a conceptului de timp[1].

3. Renunțarea la sistematică

În capitolul precedent am arătat cum filozofia din *Ființă și timp* își obține sistematica internă pornind de la „sistematica temporalității". O dovadă în plus că miza acestei lucrări era legată intim de ideea de sistematicitate o constituie felul în care Heidegger începe să discute, în § 82 a, conceptul hegelian de timp. Prima propoziție din acest subparagraf ne arată că situarea unei problematici sau

[1] Cf. GA 9, p. 328.

alteia în interiorul unui sistem filozofic capătă relevanță în ochii lui Heidegger pentru conținutul problemei ca atare. Se spune acolo: «locul pe care îl ocupă într-un sistem filozofic interpretarea timpului poate servi drept criteriu pentru a înțelege care e concepția fundamentală despre timp ce călăuzește această interpretare»[1]. Construcția sistematică este creditată ca o componentă a filozofării capabilă să dea expresie, prin ordinea stabilită înlăuntrul ei, *conținutului* unei probleme. Sistemul trimite la lucrurile însele.

Cu toate aceastea, am văzut că *Ființă și timp* nu conține un „sistem" în sensul tradițional, ci mizează doar pe ideea — una „slabă" — a sistematicii. Am văzut în plus că, peste tot în cuprinsul lucrării, sînt de regăsit urmele unei „inapetențe" pentru împlinirea cu orice preț a imperativelor sistematice. Deși Heidegger are credința că sistematicitatea oferă transparență lucrurilor însele, precum în cazul abordării conceptului hegelian de timp, el nu este mînat, în cele două secțiuni publicate, de o «voință de sistem» precum cea a idealismului german și dă prioritate — cum am văzut că se întîmplă efectiv — unei tratări pe spații largi a problemei transcendenței, punînd astfel în pericol „sistematica temporalității".

Gîndirea de după *Kehre* va fi însă reactivă la ideea de sistem și de ordine sistematică. «Vremea sistemelor a trecut»[2]. Intitulîndu-se pe sine ca «gîndire ce stă sub semnul începutului» [*das anfängliche Denken*], ea nu mai implică «în nici o privință existența în interiorul ei a vreunui sistem. „Sistemul" este posibil doar ca urmare a dominației exercitate de gîndirea matematică (în sens larg). O gîndire care se situează în afara acestui domeniu și care stă dincolo de determinarea adevărului ca certitudine este în chip esențial

[1] SZ, p. 428.
[2] GA 65, p. 5.

una fără sistem, ne-sistematică: însă asta nu înseamnă că e aleatorie și înecată în dezordine»[1]. Paralel cu părăsirea conceptului de timp ca termen secund în tematizarea ființei are loc așadar o părăsire a ideii de sistematică, ce își avea sursa în însuși conceptul de temporalitate. Iar dacă acesta era menit pe de o parte să mijlocească o gîndire a ființei *Dasein*-ului ca una indisponibilă și pe de altă parte, în virtutea construcției sale radicale, devenea în ultimă instanță expresia unei „voințe de a dispune", această „voință" prezentă în conceptul de timp își exercita forța tocmai prin intermediul sistematicii pe care o genera.

4. Renunțarea la denumirile-etichetă ale propriei gîndiri

Un alt „simptom" al lui *Kehre* îl constituie faptul că, nemaimizînd pe conceptul de timp ca termen secund în tematizarea ființei, Heidegger abandonează în paralel, una cîte una, și denumirile-etichetă sub care își așezase propria gîndire de tinerețe. Pe măsură ce termenul de metafizică ajunge să dobîndească, cum am arătat, un sens strict „negativ", de metafizică ce trebuie depășită, efortul de debarasare de «limbajul metafizicii» se împlinește ca renunțare la ceea ce făcuse, în *Ființă și timp*, ca totul să fi fost «spus și înfățișat în manieră metafizică», deși era «altfel gîndit»[2].

Dispare, mai întîi de toate, din titlurile scrierilor și prelegerilor lui Heidegger, denumirea-cheie de *fenomenologie*. Am văzut deja că despărțirea de fenomenologie avusese loc încă din prelegerea din semestrul de vară 1925 și că lucrarea *Ființă și timp* poate fi citită ca o amînare a acestei despărțiri ce se petrecuse deja *de facto*. Cu toate acestea, refuzul de a miza pe o astfel de denumire dată propriei gîndiri nu are acolo sensul respingerii metodei ca atare,

[1] GA 65, p. 65.

[2] GA 66, p. 321; cf. de asemenea GA 49, p. 28.

ci a felului în care era practicată fenomenologia, socotit ca unul «pretins fenomenologic», de vreme ce *ființa* acelei ființări care e fenomenologică (a eului constituant, în limbajul lui Husserl) nu intra în cîmpul privirii. Heidegger își propune să facă o «fenomenologie întemeiată în problema ființei»[1], care să se aplece mai întîi de toate asupra *felului de a fi* al ființării privilegiate prin înțelegerea pe care aceasta o are despre ființă (așadar, asupra *Dasein*-ului) și care să se avînte astfel într-un domeniu în care posibilul stă mai presus de real (*Dasein*-ul e «ființă-posibilă»). Fenomenologia aplicată unui domeniu în care posibilul deține preeminență este nevoită să dubleze privirea fenomenologică îndreptată către fenomene cu o privire hermeneutică. Fenomenologia devine fenomenologie hermeneutică. Însă conceptul fundamental pe care îl pune în joc hermeneutica *Dasein*-ului este tocmai conceptul de timp. Dacă îl considerăm pe acesta potrivit cu *direcția* în care era menit să facă inteligibil *Dasein*-ul și totodată potrivit cu felul în care a fost elaborat, vedem că el conține o imposibilitate internă. Această imposibilitate internă a conceptului de timp, ca unul care e menit să mijlocească o gîndire a indisponibilului ființei *Dasein*-ului și care devine totodată expresia unei voințe de a dispune, face manifestă *tensiunea* internă din interiorul conceptului de fenomenologie hermeneutică și suscită totodată întrebarea: o fenomenologie ce își obține fenomenele prin «violență» hermeneutică mai poate rămîne oare fenomenologie? Poate fi în genere practicată o fenomenologie a *Dasein*-ului ca ființă-posibilă, una în care hermeneutica să nu decidă, prin violența pe care o pune în joc, eșecul donării fenomenelor?

Heidegger nu a încetat însă niciodată să se considere fenomenolog. Dacă în *Ființă și timp* fenomenologia sa este

[1] Cf. GA 20, p. 183.

una «de fațadă» (Gadamer), care se înscrie doar aparent în descendența lui Husserl, dar tinde către o altă configurare, spre sfîrșitul vieții el se va vedea pe sine ca «păstrător al adevăratei fenomenologii». Aceasta după ce Husserl, ajuns în *Logische Untersuchungen* «foarte aproape de întrebarea privitoare la ființă», ar fi recăzut în problematica neokantianismului, sub influența lui Natorp. Heidegger e însă conștient că, «fără atitudinea fenomenologică fundamentală, întrebarea privitoare la ființă n-ar fi fost posibilă»[1].

Cea mai importantă denumire-etichetă care e restituită metafizicii este însă aceea de *ontologie fundamentală*. Și aceasta fiindcă, în *Ființă și timp*, ea denumește „proiectul total", integrator, fiind un sinonim perfect al «întrebării privitoare la ființă». Renunțarea nu este nici în acest caz punctuală, ci, dimpotrivă, aici devine cel mai bine vizibilă nuanța de nesiguranță și de ezitare din schimbarea de direcție petrecută în gîndirea lui Heidegger, cea potrivit cu care am caracterizat termenul de *Kehre* ca fiind, totodată, o metaforă a dezechilibrului. Denumirea de ontologie fundamentală începe foarte curînd să-și piardă forța de numire integratoare a demersului din *Ființă și timp*. Își pierde, mai întîi de toate, caracterul singular («singura din care pot lua naștere celelalte ontologii»[2]) în momentul în care Heidegger începe să mediteze asupra «ideii», «funcției» și «scopului» «*unei* ontologii fundamentale» [*subl. n.*][3]. În proiectul ontologiei fundamentale este inclusă acum «dezvoltarea unei înțelegeri de sine a acestei problematici, a sarcinii și a limitelor sale», iar această înțelegere de

[1] Cf. ZD, pp. 47–48.

[2] SZ, p. 13.

[3] Cf. GA 3, titlurile §§ 42, 43, 44, 45, precum și GA 26, anexa de la pp. 196–202, cu titlul *Caracterizarea ideii și funcției unei ontologii fundamentale.*

sine coincide cu o «metamorfozare» (*Umschlag*)[1]. În cartea despre Kant (1929), ontologia fundamentală este văzută doar ca «primă treaptă a metafizicii *Dasein*-ului» și definită ca o «construcție» (*die fundamentalontologische Konstruktion*) a cărei caracteristică de bază este faptul că pune în joc un proiect prin care *Dasein*-ul este «construit» pornind de la «*factum*-ul primordial din el» care este înțelegerea ființei. Fiind o astfel de construcție, ontologia fundamentală se constituie ca un «atac al *Dasein*-ului asupra *factum*-ului primordial din el», deci e percepută, în chip inedit, ca fiind în ultimă instanță un „act" al *Dasein*-ului, deci ca ținînd în chip esențial de proiectul prin care ființarea aceasta se înțelege pe sine ontologic[2]. Prelegerea despre Leibniz (semestrul de vară 1928) vine să deschidă pentru prima oară problematica explicită a lui *Kehre* tocmai în legătură cu ontologia fundamentală: se spune, și aici, că «ontologia fundamentală nu epuizează conceptul deplin de metafizică»[3]. Avînd să se ocupe cu «o problematică cu totul deosebită, ce are ca temă ființarea în întregul ei», ontologia fundamentală nu mai poate rămîne în forma în care o aflăm în analitica *Dasein*-ului. *Proiectul ontologic nu mai poate viza ființa în genere în felul în care a făcut-o cu ființa Dasein-ului*, deși inițial gîndirea «ființei înseși» făcea parte din datele ontologiei fundamentale. Aceasta trebuie acum să cunoască o metamorfoză, să treacă în altceva, anume într-o *metontologie*[4] (un termen pe care îl întîlnim doar în acest loc și care rămîne în mod inevitabil lipsit de o determinare precisă. Cu alte cuvinte, rămîne neclar care este acel „altceva" în care urma să se transforme ontologia fundamentală). Această trecere în altceva, pe care Heidegger

[1] GA 26, p. 196.
[2] GA 3, pp. 232–233.
[3] GA 26, p. 199.
[4] GA 26, p. 199.

o numește mai întîi prin cuvîntul grecesc μεταβολή, dar pentru care folosește, aici pentru prima oară, termenul de *Kehre*, ar trebui să aibă loc deoarece «în cuprinsul ontologiei fundamentale rezidă latent tendința unei transfigurări metafizice originare, ce devine cu putință abia în clipa în care ființa este înțeleasă în problematica sa deplină»[1]. Transformarea amintită nu are nicidecum sensul unei simple includeri în proiectul ontologiei fundamentale a noi domenii de lucruri, de vreme ce încă de la început aceasta fusese așezată în dimensiunea unei *ontologia generalis*, ci trebuie să se împlinească ca o «*radicalizare*» a proiectului inițial. Din toate aceste considerații nu reiese altceva decît că denumirea în discuție își pierde, pentru Heidegger, îndreptățirea de a sta ca firmament al propriei gîndiri, forța de numire integratoare, lucru care o face să iasă din sinonimia perfectă cu «întrebarea privitoare la ființă».

Apare în acest pasaj-cheie din prelegerea despre Leibniz și un cuvînt care ne indică fondul pe care apar rezervele lui Heidegger: *absolutizare* (*Verabsolutierung*). Aflăm în acest fragment de text (ce are întru cîtva tonul unei amărăciuni, vorbind despre greșelile pe care le facem «noi oamenii») că există în filozofie, pe lîngă pericolul de «a pierde din vedere ceea ce este central» (adică de a «uita» ființa, sub influența imediatului și a interesantului, lucru pe care lucrarea *Ființă și timp* vine în chip explicit să-l contracareze) și pericolul — la fel de mare — ca, o dată situați în dimensiunea centrului (anume în problema ființei ca unică problemă a filozofiei), să tindem să absolutizăm un anumit stadiu în care s-a fixat problematica și să ne facem o «sarcină eternă» din dezvoltarea acestei problematici (lucru pe care aceeași lucrare *Ființă și timp*, sau cel puțin continuarea ei urmînd planul inițial, pare că tindea să-l facă).

[1] GA 26, p. 199.

> Noi oamenii sîntem înclinați — nu de ieri de azi și nu în chip întîmplător — să pierdem din vedere, pe de o parte, ceea ce este central în filozofie, lăsîndu-ne atrași de ceea ce este interesant și ne stă mai la îndemînă, sau, pe de altă parte, de îndată ce am surprins ceea ce este central, să-l luăm prea din scurt și să-l absolutizăm orbește, să rămînem fixați într-un anumit stadiu posibil al problematicii originare și să facem din el o sarcină eternă, în loc să producem și să pregătim posibilitatea unor noi origini. (GA 26, p. 198)

Fără îndoială, cuvîntul «absolutizare» are ca referință, deși în mod indirect și aluziv, denumirea de ontologie fundamentală. Mai tîrziu, această denumire va fi explicit respinsă[1], fără a mai fi încercată o transformare „din interior" și o „trecere în altceva", intrînd din ce în ce mai mult în atenție aspectul cu adevărat problematic al denumirii: anume faptul că ea presupune — în manieră metafizică — ideea obținerii de către ontologie a unui fundament, a unui temei ultim pentru ființare[2].

Nu vom insista aici asupra felului în care sînt «restituite metafizicii»[3], rînd pe rînd, și alte denumiri-etichetă ale gîndirii din *Ființă și timp*. Vom spune doar că, în urma transformării numite *Kehre*, Heidegger ajunge să respingă pînă și denumirea de «filozofie», caracterizîndu-și demersul prin cuvîntul simplu «gîndire». Pornind de la acest cuvînt, va construi titulaturi cu totul noi, care să

---

[1] GA 9, p. 380: «[...] Tocmai de aceea demersul din *Ființă și timp* se numește „ontologie fundamentală". Numai că și acesta, asemenea oricărui alt nume, se vădește în curînd a fi nesatisfăcător. Gîndit în termenii metafiziciii, el spune, ce-i drept, ceva corect; însă, tocmai de aceea, el induce în eroare...».

[2] Cf., pentru „critica imanentă" a denumirii de ontologiei fundamentală din perspectiva ideii de temei pe care o implică, ZD, p. 33 și urm.

[3] Cf., pentru o prezentare în detaliu a acestui aspect, PÖGGELER, *Drumul...*, subcapitolul intitulat *Transfigurarea gîndirii*, pp. 134–154 din ed. rom.

rupă orice legătură cu tradiția. Lucrarea apărută postum, cu titlul *Contribuții la filozofie*, este în acest sens simptomatică: ea poartă în chip voit acest titlu modest și inexpresiv, pus ca «titlu oficial» și însoțit însă de un subtitlu care, aflăm, «trimite la esență» (*wesentliche Überschrift*): *Vom Ereignis / Despre evenimentul ce revelează propriul*. Începutul cărții dezvoltă o întreagă teorie cu privire la felul în care trebuie să se autointituleze o gîndire sau o filozofie, lucru care ne arată că preocuparea lui Heidegger, care considera că lucrarea *Ființă și timp* avusese parte de o «puzderie de răstălmăciri»[1] tocmai din pricina denumirilor-etichetă, este de a contracara neînțelegerile iscate de ele. În tinerețe, de altfel, vorbind despre Husserl, regreta faptul că acesta își intitulase greșit propria fenomenologie, la apariția *Cercetărilor logice*, drept «psihologie descriptivă», făcînd astfel loc neînțelegerilor[2]. Același lucru s-a petrecut însă, într-o măsură diferită, și cu *Ființă și timp*.

Această grijă și precauție cu privire la denumirile-etichetă ne face să vedem în lucrarea aceasta postumă, scrisă însă destul de devreme — între 1936 și 1938 — și socotită ca fiind a doua capodoperă a lui Heidegger, o aplicare a indicării formale la nivelul denumirilor sub care se așază o filozofie. Lucrarea forjează din plin termeni-firmament inediți: se vorbește despre un «alt început al gîndirii», numit «celălalt început». Gîndirea este «gîndire ce stă sub semnul începutului», o «gîndire a celuilalt început», una ce «împlinește trecerea» de la «primul început» la celălalt. Termeni ca «analiză», «analitică», «interpretare», care par acum că țin de o fenomenologie între timp scolasticizată, sînt la ani-lumină distanță. Însăși formula «ființă și timp», care înainte vreme denumea o «problemă», numea

[1] GA 69, p. 9.
[2] Cf. GA 20, p. 31.

«negînditul» din cuprinsul metafizicii, nu mai trimite acum (cum se spune într-una dintre prelegerile din acea vreme) decît la «titlul unei cărți»[1].

5. Reorientarea hermeneutică

O dată cu retragerea conceptului de timp de pe poziția de termen secund în tematizarea ființei, este modificată și dimensiunea în care acest concept era situat: aceea a *interpretării*. Căci conceptul de timp funcționează, așa cum a arătat capitolul precedent, ca un concept *interpretativ*. Verbul «a interpreta» nu va mai fi folosit, după *Kehre*, la timpul prezent, ci numai cu referire la demersul din *Ființă și timp*[2]. La fel, conceptul de «hermeneutică», după ce investigația din *Ființă și timp* se numise pe sine în chip explicit «hermeneutică a *Dasein*-ului», este lăsat în urmă și pus în seama gîndirii transcendental-subiectiviste proprii Epocii Moderne.

Unul dintre meritele lucrării din 1927 era de a situa hermeneutica, pe urmele lui Dilthey, la nivelul «vieții», adică la nivelul primordial al îndeletnicirii cu lucrurile — după ce tradiția o înțelesese primordial ca hermeneutică de text. În orice raportare a noastră la ființare se regăsește de fiecare dată structura lui «ceva-ca-ceva», potrivit cu care interpretăm fiecare lucru cu care avem de-a face. „Adevărul" pe care se străduiesc să-l afirme analizele din secțiunea întîi dedicate «mundaneității lumii» este acesta: fiecare raportare a noastră la lucruri este explicitativă, adică pune în joc o hermeneutică, o «hermeneutică a facticității». Lumea este o lume de semnificații, iar raportarea noastră

[1] GA 31, p. 115: «*Ființă și timp* — există o carte cu acest titlu. Însă titlul acestei cărți ca atare este la fel de neimportant ca și multe altele».

[2] ZD, p. 29: «*Ființă și timp* este încercarea unei interpretări a ființei în direcția orizontului transcendental care este timpul».

primordială la ea este de tip «hermeneutic». La fel, maniera în care Heidegger concepe fenomenologia este marcată de această dimensiune. E nevoie de fenomenologie acolo unde fenomenele *nu* se arată, unde ele sînt *ascunse* și *disimulate*, unde e nevoie de o destrucție hermeneutică a «acoperirilor».

Însă punctul maxim la care analizele din *Ființă și timp* situează hermeneutica este reprezentat de existențialul *înțelegerii*, prin intermediul căruia este gîndit «caracterul hermeneutic» (Grondin) al *Dasein*-ului: prin înțelegere, *Dasein*-ul se raportează la ființa proprie ca la una ce este mai mult posibil decît real. Înțelegerea este, cum spune Gadamer, «cea mai originară formă de împlinire din *Dasein*»[1]. «A înțelege» este de aceea sinonim, în limbajul analiticii *Dasein*-ului, cu «a putea». Însă înțelegerea, realizîndu-se ca proiect, are „în spatele" ei, potrivit cu structura grijii, starea de aruncare. Orice proiect al ei este «proiect aruncat». Ajunsă cu dezvoltările în acest punct, hermeneutica aplicată *Dasein*-ului e obligată să își considere propria situare, adică propria aruncare. Proiectul ontologic, în speță interpretarea *Dasein*-ului ca temporalitate, ajunge în fața unui *factum* ce nu ține numai de „obiectul" interpretat, ci și de interpretarea însăși: acest *factum* nu este altul decît aruncarea, aruncarea în care e situată interpretarea însăși ca „variantă" — filozofică — a unui proiect de ordinul *Dasein*-ului.

Astfel, orice *interpretare* radicală a ceva ajunge să se transforme, inevitabil, într-o *autointerpretare*. Lucru care se întîmplă și aici. După ce analitica *Dasein*-ului a întreprins o interpretare radicală a *Dasein*-ului ca temporalitate, gîndirea de după *Kehre*, devenind preponderent autointerpretativă, manifestă tendința de a contextualiza și de a

[1] GADAMER, *Wahrheit und Methode*, în: *Ges. Werke*, vol. I, p. 264.

înscrie în alte dimensiuni decît cele „ultime", ale ontologiei fundamentale, «violența» hermeneutică inițială. *Kehre* ne apare din această perspectivă ca o *reorientare hermeneutică*, mai exact spus ca trecere de la o gîndire ce practică o *interpretare radicală* a ființei la o gîndire în care termenul de «interpretare» dispare pur și simplu, și unde locul «violenței» hermeneutice inițiale îl ia *raportarea autointerpretativă*.

Primul pas al acestei reorientări hermeneutice este cel prin care Heidegger ajunge să mediteze în mod direct asupra «finitudinii omului», după ce problematica aceasta fusese prezentă în chip latent în proiectul interpretativ pe calea conceptului de timp. Acesta este momentul în care „mișcarea" numită *Kehre* debutează și în care se lasă cel mai bine văzută, după cum se va vedea, *direcția* ei.

Radicalizarea finitudinii: de la finitudinea omului la finitudinea filozofiei

Si fallor, sum
AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XI, 26.

După ce am prezentat „simptomele" lui *Kehre* din perspectiva strictă a „părăsirii" conceptului de timp ca termen secund în tematizarea ființei, punînd în evidență situația de dezechilibru și de căutare a unor noi orizonturi în care s-a aflat gîndirea lui Heidegger în clipa în care proiectul ontologiei fundamentale a intrat în dificultate și a fost întrerupt, vom face acum primii pași chiar „în interiorul lui *Kehre*" urmărind felul în care finitudinea, gîndită inițial ca «finitudine a timpului originar», este luată acum explicit ca temă. Am spus deja, atunci cînd am ajuns la capătul dezvoltărilor noastre cu privire la conceptul de temporalitate din *Ființă și timp*, că Heidegger își continuă dezvoltările

pe marginea conceptului de timp pe calea meditațiilor despre «finitudinea omului» în cartea despre Kant. Acest lucru a fost posibil tocmai deoarece timpul era în *Ființă și timp*, cum spune Jean Grondin, «index al finitudinii»[1]. Potrivit aceluiași comentator, «piatra unghiulară» a mișcării numite *Kehre* o constituie «radicalizarea filozofică a finitudinii»[2]. Această formulă vrea să spună următorul lucru: tema ca atare a finitudinii intră în prim-planul tematizării filozofice și, o dată cu aceasta, este gîndit în chip *mai radical* un conținut ce fusese tratat înainte pe calea conceptului de timp.

Nu vom expune aici felul în care tema finitudinii este tratată pornind de la Kant, ales ca exponent al «*problemei* metafizicii» tocmai fiindcă ar fi gîndit «esența cunoașterii și finitudinea ei»[3]. Ne vom limita să indicăm momentul în care are loc *trecerea de la tema finitudinii omului la aceea a finitudinii filozofiei*, momentul în care meditațiile lui Heidegger glisează de la nivelul explorării «finitudinii existenței» către scoaterea la iveală a «finitudinii filozofiei», adică, în cele din urmă, a propriei filozofări. Ne vom referi de aceea în paralel și la alte locuri din prelegerile ținute în jurul lui 1930, în care proiectul ontologiei fundamentale este reconsiderat din perspectiva limitelor sale.

Rezumînd dezvoltările de la sfîrșitul cărții, așezate *după* interpretarea la Kant, vom spune că ele se concentrează tocmai asupra acelei „capacități", din perspectiva căreia ființarea om fusese „reinventată" de Heidegger: *înțelegerea ființei*. Aceasta este numită acum, în chip inedit, prin formula «*Dasein*-ul din om». Prin această focalizare, este adusă în cîmpul privirii, după cum aflăm, chiar «esența finitudinii», iar nu «consecințele ei factice», binecunoscutele

[1] GRONDIN, *Le tournant...*, p. 124.
[2] *Ibidem*.
[3] GA 3, pp. 19 și urm., 219.

și relativele «nedesăvîrșiri» ale omului[1]. Însă înțelegerea ființei era tocmai fenomenul în virtutea căruia *Dasein*-ul fusese inițial privilegiat, care îi dădea acestei ființări un rol cu totul special în punerea întrebării privitoare la ființă. Acum, înțelegerea pe care *Dasein*-ul o are despre ființă este văzută, ca să spunem așa, în *reversul* ei: nu mai este doar un «apanaj» (*Vorzug*) al *Dasein*-ului, ci totodată un „punct vulnerabil", un soi de călcîi al lui Ahile și coincide, aflăm, cu situarea *Dasein*-ului într-o «stare de strîmtorare» (*Not*)[2]. Acesta este, desigur, un sunet nou în comparație cu *Ființă și timp*. Tocmai ceea ce mai devreme adusese *Dasein*-ul în prim-planul problemei ființei dă acum măsura finitudinii lui. Înțelegerea ființei devine acum «temeiul cel mai intim al finitudinii omului»[3], în speță «tot ce poate fi mai finit în cuprinsul a ceea ce este finit» (*das Endlichste im Endlichen*)[4]. De ce oare? Acest aspect derivă din «caracterul de proiect» pe care îl are înțelegerea. Din radiografia ontologică făcută *Dasein*-ului în cele două secțiuni publicate în 1927, reieșea clar că orice «proiect», adică orice act de înțelegere pe care *Dasein*-ul îl pune în joc, este determinat în ultimă instanță de starea de aruncare, deci este «proiect aruncat». Formula amintită, care exprima în *Ființă și timp* tensiunea internă din ființa *Dasein*-ului, este acum gîndită într-o nouă dimensiune, mai bine zis aprofundată în conținutul și în consecințele ei: starea de aruncare nu mai e înțeleasă, precum în *Ființă și timp*, doar ca un soi de „traumatism" inițial al aruncării în lume, ci îi este atestată o prezență deplină pe tot parcursul existenței *Dasein*-ului: «Însă starea de aruncare nu se rezumă la survenirea ascunsă a venirii-la-existență, ci ea tocmai că străbate de

[1] GA 3, p. 219.
[2] GA 3, p. 228.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.

la un cap la altul *Dasein*-ul ca atare»[1]. Aruncarea nu este doar un „eveniment" împlinit cîndva și definitiv „încheiat", ci orice proiect al *Dasein*-ului vine să o împlinească. Proiectul, cum spune limba germană folosită aici, este un fel de «răs-aruncare» (*Ent-wurf*), este ceea ce „aruncă mai departe" ceea ce a fost deja aruncat (*geworfen*). Proiectînd prin înțelegere, *Dasein*-ul nu face decît să „desăvîrșească" aruncarea inițială în lume, al cărei „agent" nu a fost desigur el însuși («*Dasein*-ul nu a venit pe lume cu de la sine putere»), dar al cărei „continuator" devine o dată cu fiecare proiect al său.

Exact în contextul acestor meditații, Heidegger începe să discute, spre sfîrșitul cărții, despre «ideea unei ontologii fundamentale» adică despre propriul proiect ontologic, al cărui scop era, după cum aflăm chiar din motto-ul la *Ființă și timp*, să interpreteze *timpul* ca orizont al oricărei înțelegeri a ființei. Conceptul de timp reprezenta o atît de puternică miză în cadrul acestui proiect ontologic încît ontologia însăși fusese definită ca «știință temporală» (*temporale Wissenschaft*)[2], întrucît «toate interpretările întreprinse de ea se realizează pe firul călăuzitor al temporalității (*Zeitlichkeit*) în chip suficient puse în lumină și înțelese ca temporalitate a ființei (*Temporalität*)». Astfel, «toate propozițiile ontologiei sînt propoziții temporale» și au — nici mai mult nici mai puțin — «caracterul de *veritas temporalis*», ceea ce înseamnă, dacă ne amintim de enunțul-ultim ce sta la baza analiticii ontologice a *Dasein*-ului, potrivit căruia «*Dasein*-ul este timp», că ele își primesc, toate, „adevărul" propriu pornind de la acest enunț, respectiv de la acela, complementar, că «ființa însăși este timp».

Numai că, în momentul în care Heidegger vorbește, la sfîrșitul cărții despre Kant, despre «ideea *unei* ontologii

[1] GA 3, p. 235.

[2] Cf. GA 24, p. 460.

fundamentale» [*subl. n.*], prin aceasta el descoperă posibilitatea unui plural legitim al denumirii în discuție, cu alte cuvinte posibilitatea ca «ontologia temporală» să nu fie singura ce poate fi dezvoltată și, mai ales, să nu fie singura ce se cere dezvoltată pentru a putea surprinde «ființa în problematica ei deplină». A căuta un răspuns la întrebarea privitoare la sensul ființei — aceasta pare să fie experiența decisivă din perioada de debut a mișcării numite *Kehre* — nu este un lucru ce se cere făcut *exclusiv* pe calea unei ontologii *temporale*. Timpul nu deține un monopol „obiectiv" în gîndirea ființei, iar unei ontologii fundamentale realizate pe calea construcției unui concept radical al timpului i se pot alătura foarte bine și altele, de vreme ce nici un proiect ontologic nu poate revendica singularitate. În acest moment, Heidegger vede ontologia fundamentală ca fiind «o construcție»[1] și, totodată, vede posibilitatea ca alături de ea, așa zicînd, să fie oricînd așezată o alta. Or, construcția deja ridicată trebuie să permită acest lucru:

> Totuși, dacă problematica metafizicii trebuie întotdeauna dezvoltată pornind de la temporalitatea *Dasein*-ului, acest lucru nu poate fi decis în chip obiectiv pentru întreaga istorie universală. Posibilitatea ca o altă întemeiere a metafizicii să devină necesară trebuie să rămînă deschisă. (GA 29/30, p. 254)

Lucrul care rezultă în primă instanță de aici este că «esențialul rămîne întotdeauna lăsat în seama viitorului»[2], în speță că o gîndire a ființei în «problematica ei deplină» revine în aceeași măsură și altor ontologii posibile, că există, așadar, și «alte posibilități esențiale», unele care să se situeze, desigur, în altă dimensiune decît aceea a temporalității ființei. Dezvoltînd o astfel de «înțelegere de sine a

[1] GA 3, p. 233.
[2] GA 26, p. 198.

problematicii ontologiei fundamentale»[1], Heidegger ajunge să constate că orice gîndire are «respirație scurtă» în raport cu inepuizabilul lucrului pe care are a-l gîndi, în speță că filozofarea, dat fiind că nu este în cele din urmă decît un proiect al *Dasein*-ului, este situată în aceeași măsură în dimensiunea finitudinii ca și *Dasein*-ul însuși, că efortul de a gîndi și de a defini într-un fel sau altul finitudinea nu o scutește de a ieși de sub determinarea ei. Finitudinea «nu stă la sfîrșitul filozofiei, ci la începutul ei, ceea ce înseamnă că finitudinea trebuie inclusă în conceptul de filozofie»[2]. Făcuse acest lucru filozofia din *Ființă și timp*, atunci cînd gîndise finitudinea prin intermediul timpului?

În aceste prelegeri imediat următoare publicării cărții, pe care le discutăm acum, Heidegger ajunge să constate că singura situare adecvată a filozofiei între limitele proprii este să țină seama de faptul că, deși are ca *obiect* al ei ceva precum aruncarea *Dasein*-ului, o „împărtășește" pe aceasta de la bun început. A gîndi ontologic aruncarea nu înseamnă a răzbate automat „în spatele" ei. Mai mult decît atît, o filozofie ce a ajuns să gîndească atît de expres starea de aruncare trebuie să știe că aceasta este „întărită" și „continuată" prin fiecare proiect al *Dasein*-ului și că tocmai filozofarea, punînd în joc un proiect *ontologic*, ajunge în virtutea acestui fapt să experimenteze *cel mai intens* dimensiunea aruncării și să îi confere adevărata forță, prin chiar demersul ei. De aceea, dacă «filozofarea este prin esența ei ceva care ține de finitudine» (*Philosophieren ist wesentlich Sache der Endlichkeit*) și dacă «orice concretizare factică a filozofiei ajunge să fie victima acestui factic», singurul lucru care poate fi făcut este să ne ferim «să devenim victime fără să ne dăm seama»[3]. Un oarecare scepticism se

[1] GA 26, p. 196.
[2] GA 27, p. 24.
[3] GA 26, p. 198.

face simțit în fundalul acestor meditații despre finitudine: «desprinderea totală de ceea ce a fost înaintea noastră este în fond», spune Heidegger, «o imposibilitate internă»[1].

Meditația asupra «finitudinii omului», continuată în aceea asupra «finitudinii filozofiei», devine în cele din urmă o meditație asupra «lucrului însuși ce trebuie gîndit». Căci finitudinea provine în cele din urmă, pentru filozofie, tocmai de acolo, din «simplitatea» lui inepuizabilă:

> Finitudinea filozofiei nu constă în aceea că ajunge să se lovească de anumite limite și că nu poate înainta dincolo de ele, ci în faptul că problematica ei centrală, în simplitatea ce o caracterizează, ascunde în sine o bogăție care, de fiecare dată, face necesară o permanentă retrezire. (GA 26, p. 198)

Așadar, o retrezire. Gîndirea, prinsă în tensiunea dintre proiectul propriu și caracterul de «proiect aruncat» al oricărui proiect, trebuie să își conserve «vitalitatea» și, mai ales, «capacitatea de a se transforma». Prin aceste meditații, Heidegger vede *necesitatea* unei «transformări» și, ca să spunem astfel, pornește pe „drumul" numit *Kehre*.

Înainte de a vedea în ce direcție duce acest „drum" și cît de sinuos este el, să urmărim cum — tot în aceste prelegeri ținute la puțin timp după apariția lui *Ființă și timp* — Heidegger privește „în urmă" către ceea ce se vede nevoit să „părăsească": proiectul ontologiei fundamentale ca ontologie *temporală*, adică însuși *conceptul de timp* ca termen secund în tematizarea ființei. O pagină de la sfîrșitul prelegerii despre *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* (semestrul de vară 1927) — prelegere care tratează, într-o manieră diferită, tocmai «problematica centrală a celei de a treia secțiuni din *Ființă și timp*»[2] — atestă cel dintîi moment în care proiectul ontologiei fundamentale realizate

[1] GA 26, p. 198.

[2] Cf. GA 24, *Postfața editorului*, p. 472.

pe calea radicalizării conceptului de timp este pus în discuție[1]. Fenomenul înțelegerii ființei constituie și aici punctul de plecare și este văzut, precum în cartea despre Kant, ca fiind în aceeași măsură un «neajuns» al *Dasein*-ului și nu numai o privilegiere (așa cum îl prezentau paragrafele de început din *Ființă și timp*). *Dasein*-ul, ca ființare privilegiată în raport cu ființa, are o înțelegere a ei, una «pre-ontologică». Ființa îi este «întru cîtva dezvăluită» prin înțelegere, însă dezvăluirea aceasta nu îl face decît să rămînă «dezorientat» în privința ei, de vreme ce ființa, astfel dezvăluită, nu ajunge să fie „întîlnită" precum ființările. Ființa este ceva care «există» doar în înțelegere. Și există ceva «problematic», «nedeterminat» și cu totul «nesigur» în înțelegerea pe care *Dasein*-ul o are despre ființă, iar acest ceva este tocmai *direcția* în care ființa e înțeleasă, dat fiind că orice înțelegere are loc «în orizontul unei inteligibilități». Heidegger pare că se apleacă acum asupra ceea ce — în capitolul precedent — am numit *natura dublă* a conceptului de timp[2]: lucrul pe care își propune să-l arate ontologia fundamentală e că, întotdeauna, faptul-de-a-fi a fost înțeles „în chip spontan" din orizontul timpului și, pornind de aici, că timpul poate fi instituit ca orizont al *oricărei* înțelegeri a ființei. Prin aceasta însă, ontologia scoate din «nedeterminare» și «nesiguranță» direcția în care e înțeleasă ființa la nivel obișnuit și începe ea însăși să o proiecteze „într-o direcție anume". Pe parcursul acestei treceri de la neexplicitul înțelegerii „spontane" a ființei pornind de la timp la o înțelegere a cărei direcție este bine fixată, conceptul de timp își schimbă însă „natura". El devine un concept ontologic, devine *medium*-ul unei «obiectivări a ființei», deci capătă un alt statut decît acela de orizont al înțelegerii

[1] Cf. pentru întreaga discuție de mai jos, GA 24, pp. 458–459.
[2] Cf. *supra*, p. 308.

„spontane", pre-ontologice. Ființa este acum proiectată *ontologic* în direcția timpului, nu mai este doar în chip „spontan" înțeleasă pornind de la timp. Ceea ce fusese ascuns, este acum scos la lumină. Însă prin aceasta se întîmplă mai mult decît atît: lucrul scos la lumină este transformat în chiar «lumina» în care este văzută ființa[1]. Ființa este înțeleasă *«în lumina timpului»*, iar ontologia, care vrea să arate *tocmai acest lucru*, pune în joc, prin interpretarea temporală pe care o face, o *supraluminare*, expunîndu-se pericolului care pîndește orice «obiectivare a ființei», adică orice «proiect al ființei în direcția inteligibilității sale»: acest proiect, care este «actul fundamental al constituirii ontologiei» se dovedește «unilateral», adică devine «în chip necesar unul ontic», în măsura în care tinde să înțeleagă ființa pornind de la „ceva anume" (or, în caz contrar, preferă să vorbească detașat și să rămînă la concepte precum «gîndire», «suflet», «spirit» și «subiect», renunțînd să le chestioneze potrivit cu legitimitatea lor ontologică)[2].

---

[1] Cf. GA 31, p. 114, loc deja citat, *supra*, p. 308.

[2] GA 24, p. 459: «Istoria filozofiei ne arată că toate interpretările ontologice, în ce privește orizontul ce le este necesar în chip esențial și asigurarea lui seamănă mai mult cu o tatonare decît cu o interogare metodologică clară. Însuși actul fundamental prin care se constituie ontologia, filozofia, în speță *proiectul ființei în orizontul inteligibilității sale*, însuși acest act fundamental este în cele din urmă unul nesigur și este pîndit permanent de pericolul de a da greș, deoarece această obiectualizare a ființei trebuie să se miște în chip necesar în direcția unui proiect care vine în răspăr cu raportarea cotidiană la ființare. De aceea, proiectul ființei devine în chip necesar unul ontologic sau se îndreaptă în direcția gîndirii, a înțelegerii, a sufletului, spiritului, subiectului, fără să înțeleagă necesitatea asamblării ontologice originare, pregătitoare, a tocmai acestor domenii, adică să ia totul cît se poate de serios. Că subiectul și conștiința, cum tot se spune, nu au voie să fie reificate și că ele nu sînt precum un lucru simplu-prezent, această vorbă o auzim de multă vreme spusă pe toate ulițele filozofiei, numai că mai mult de atît nu se întîmplă nimic».

Ajuns în acest punct, Heidegger întîmpină dificultăți tocmai în zona acelui fenomen pe care îl pusese la baza „reinventării subiectivității" ca *Dasein*: înțelegerea ființei, prezentă în chip latent în *Dasein* — și căreia analitica ontologică nu făcuse decît să-i «radicalizeze» tendința[1] —, nu mai prezintă aceleași „caracteristici" atunci cînd este scoasă din latență și transformată în înțelegere ontologică, asigurîndu-i-se o direcție clară și fiind scoasă din «nedeterminarea» ei curentă. Ea ajunge să funcționeze, la nivelul ontologiei explicite, altfel decît o făcea la nivel pre-ontologic.

Meditînd asupra «pericolului» la care se expune orice «proiect al ființei în direcția orizontului ei de inteligibilitate», Heidegger ajunge să vadă «necesitatea» în virtutea căreia propria-i «interpretare temporală» dată ființei e locuită de un «neadevăr fundamental». În contextul acestor meditații, chiar și eroarea de care se făcuse vinovată filozofia Epocii Moderne și pe care filozofia din *Ființă și timp* urmărea cu atîta înverșunare să o elimine — aceea a conceperii subiectivității ca «subiect lipsit de lume» — îi apare ca nemaifiind o simplă greșeală, o simplă «trecere cu vederea» a fenomenului lumii (formulă prin care îi era reproșată lui Descartes conceperea omului ca subiect lipsit de lume), ci ca o «eroare» ce «*trebuia* făcută»:

> Aceste interpretări eronate ale transcendenței, ale relației *Dasein*-ului cu ființarea și cu sine însuși nu sînt niște simple greșeli ale gîndirii și ale ascuțimii minții. Ele își au temeiul și necesitatea în existența istorică a *Dasein*-ului însuși. Pînă la urmă, toate aceste greșeli *trebuie* făcute, pentru ca, prin corectarea lor rînd pe rînd, să obținem calea către fenomenele autentice. Chiar fără să știm unde anume zace o astfel de interpretare eronată, putem liniștiți să fim convinși că și în cuprinsul interpretării temporale a ființei ca atare se ascunde o astfel de eroare, iar aceasta nu e una oarecare. Ar însemna să nu cunoaștem sensul

[1] SZ, p. 15.

filozofării și al oricărei științe dacă nu am vrea să înțelegem că laolaltă cu ceea ce am ajuns cîndva să vedem cu adevărat și să explicităm în chip autentic locuiește un neadevăr fundamental. (GA 24, p. 459)

«Eronat» apare, în acest fragment, strîns legat de «interpretare», ba chiar ambele cuvinte apar prinse într-unul singur: *Fehlinterpretation*. Acoperirea fenomenului transcendenței, se spune puțin înainte de fragmentul citat, nu a constat nicidecum într-o «totală necunoaștere a lui, ci, lucrù cu atît mai fatal, într-o răstălmăcire, într-o interpretare eronată. Interpretările eronate, răstălmăcirile, ne abat și mai tare de la cunoașterea autentică decît totala necunoaștere». Și totuși, ele sînt niște «erori necesare», care «trebuie» făcute. Nesocotirea diferenței ontologice, ba chiar «uitarea» ființei, toate trec acum în registrul acelor erori neîntîmplătoare ce *trebuiau* făcute.

Într-o relativ recentă monografie asupra filozofiei lui Wittgenstein[1], și anume într-un capitol intitulat *Despărțirea de Tractatus*, aflăm prezentate două dintre motivele principale pentru care Wittgenstein a trebuit să se «despartă», în viziunea comentatorului, de lucrarea de tinerețe. După discutarea lor separată, autorul monografiei ajunge să considere că «amîndouă sînt strîns legate împreună». Drept care afirmă că «eroarea e mai adîncă», situînd-o într-o altă dimensiune decît aceea ce ține de definirea unui termen sau altul. «Eroarea» privește oarecum întregul proiect și pare a fi precum acel «neadevăr fundamental» despre care Heidegger spune că locuiește «laolaltă cu ceea ce am ajuns cîndva să vedem cu adevărat și să explicităm în chip autentic». Iată cum este definită ea:

Eroarea lui Wittgenstein — el însuși vorbește despre „eroare" (*Irrtum*) nu este pur și simplu o greșeală (*Fehler*). Ceea ce el spune

[1] VOSSENKUHL, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein*, Verlag C. H. Beck, München, 1995.

> în *Tractatus* nu este de-a dreptul fals. Eroarea lui este una mai subtilă. Dacă e să spunem exact, atunci e vorba de o exagerare, a cărei cauză o constituie o greșită orientare inițială. Wittgenstein a mers prea departe cu analiza logică și cu ceea ce-i stătea acesteia în putere, deoarece credea că ea deține forța decisivă în a înlătura erorile. (VOSSENKUHL, pp. 138–138)

O filozofie care considera de la bun început că problemele filozofice se datorează «neînțelegerii legate de limbaj» și care își propusese să elimine din start erorile iscate pe urma acestei neînțelegeri, pentru «a pune gîndirii o limită sau, mai exact spus, nu gîndirii, ci expresiei gîndurilor»[1] practică în cele din urmă ea însăși o eroare, în speță aceea de a crede că falsele probleme ale filozofiei pot fi scoase din uz și făcute inofensive exclusiv prin analiza logică a limbajului. Această «eroare» a *Tractatus*-ului, așa cum o definește Vossenkuhl, pare a se situa în aceeași dimensiune cu acele erori «necesare» și care «trebuiau făcute» despre care vorbește Heidegger în prelegerea din semestrul de vară 1927, adică în perioada cînd a survenit hotărîrea de a lăsa neterminată lucrarea *Ființă și timp*.

Căci ontologia lui fundamentală de tinerețe cade victimă, la rîndul ei, unei astfel de «necesități». Eroarea necesară, «neadevărul fundamental» care o locuiește pare a consta în aceea că a făcut uz de interpretare («temporală») tocmai acolo unde scopul ultim era de a gîndi ființa omului și ființa oricărei ființări în caracterul lor indisponibil. Or, a gîndi acest indisponibil pe calea unei interpretări înseamnă a pune în joc, în mod neștiut, o „voință de a dispune". Neadecvarea în care s-a situat «violența» hermeneutică din *Ființă și timp* face ca eșecul profund al acestei lucrări să ne apară a fi cel hermeneutic. Iar «eroarea necesară» a interpretării din această carte ne apare a fi, în mod paradoxal, tocmai faptul că este o interpretare. Căci orice interpretare

[1] WITTGENSTEIN, *Schriften*, I, p. 9.

rămîne, cum spune undeva Nietzsche, «un mijloc de a te face stăpîn asupra a ceva»[1].

Vedem cum reorientarea hermeneutică pe care am prezentat-o mai devreme drept un „simptom" al lui *Kehre* își are punctul de pornire în dezvoltările pe parcursul cărora Heidegger gîndește, în afara „construcției" conceptului de timp, ceva care fusese inițial gîndit înlăuntrul acestui concept: finitudinea. Numai că problematica ei, abordată direct, deschide un orizont pe care analitica *Dasein*-ului, preocupată să ateste interpretativ «forța constitutivă» a fenomenului temporalității, îl pusese inevitabil în umbră: acea finitudine „aparte" în care se situează însăși „gîndirea finitudinii" și care este numită în aceste texte «finitudinea filozofiei». Împlinind această «coborîre în finitudinea omului» și aflînd în adîncul ei «finitudinea filozofiei», Heidegger este acum pregătit să părăsească șantierul lui *Ființă și timp*, în perimetrul căruia a continuat, o vreme, să lucreze. „Eșecul hermeneutic" de care am vorbit, și care are ca urmare directă dispariția termenului «interpretare» din vocabularul filozofic al lui Heidegger, îl pregătește pe acesta pentru întîlnirea «decisivă» cu Nietzsche, deci pentru intrarea în lupta numită «depășirea metafizicii». Însă o bună parte din ceea ce Heidegger se va lupta să depășească ține în chip intim de el însuși.

Să amintim ceea ce am spus mai devreme: așa-numita «radicalizare filozofică a finitudinii» nu este decît debutul „mișcării" numite *Kehre*. Traseul descris în rîndurile de mai sus, anume percepерea de către Heidegger, pe calea abordării directe a problematicii finitudinii, a „eșecului hermeneutic" al operei lui majore și renunțarea la un proiect ontologic bazat pe interpretare, nu ne pune în față decît

[1] Friedrich NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, Carl Hanser Verlag München, 1954, hrsg. von Karl Schlechta, vol. III, p. 489.

varianta „prescurtată" a lui *Kehre*. „Eșecul hermeneutic" nu este nicidecum singurul aspect sub care ontologia fundamentală intră în dificultate, chiar dacă este cel mai important. Dimpotrivă, dificultățile întîmpinate de acest program filozofic «sînt legiune»[1]. Tocmai din acest motiv, transformarea petrecută în gîndirea lui Heidegger nu constă doar într-o simplă renunțare la ceva și într-o trecere mai departe, ci într-o suită de încercări reînnoite de desprindere de propriul tip de abordare inițial și de căutare a unor noi căi. *Kehre* nu era nici măcar în forma inițială — ca una «plănuită» în interiorul ontologiei fundamentale — o simplă „punte de trecere", ci era o „răsucire" în care lucrurile puteau scăpa oricînd de sub control și în care dezechilibrul stătea la pîndă. Cu atît mai mult, cea de a doua *Kehre*, cea realizată efectiv, nu va fi o cale directă, ci un „drum ocolit", o „răsucire" înlăuntrul căreia dezechilibrul, pentru o vreme, se va înstăpîni. Acest lucru vom încerca să-l arătăm în paragraful următor și ne va servi totodată ca punct de plecare pentru a obține o interpretare a acestui concept-cadru în interiorul căruia gîndim conceptul heideggerian de timp.

Gîndirea ființei ca joc secund

Immense est le domaine du jeu
E. Benveniste

Problematica adevărului, așa cum am arătat la începutul capitolului de față, are o prezență ubicuă și decisivă în lucrarea *Ființă și timp*. Deși fenomenul chemat să facă

[1] GRONDIN, *Le tournant...*, p. 80: «O singură concluzie se impune: nepublicarea secțiunii *Timp și ființă* ține de dificultăți de ordin filozofic ale proiectului. În mod sigur, aceste dificultăți sînt legiune și întreprinderii heideggeriene i se pot reproșa cu ușurință o seamă de lucruri».

posibile cele două „modalități" existențiale fundamentale ale *Dasein*-ului — autenticitatea și neautenticitatea — era *temporalitatea*, totuși problematica adevărului, prezentă în planul secund al lucrării, se impune un cadru *paralel* de gîndire a „distincției existențiale". Autenticitatea și neautenticitatea *Dasein*-ului sînt așadar gîndite, în paralel, „în termeni de adevăr". Mai mult decît atît, am văzut că problematica adevărului exercită o anumită „presiune" asupra a ceea ce stă în prim-planul lucrării, că dezvoltarea problematicii ontologice pe calea obținerii unui concept radical al *timpului* este „frînată" de probleme ce nu pot fi clarificate decît în urma unei discuții de principiu asupra legăturii dintre ființă și adevăr. Heidegger pare a ajunge abia pe parcurs să înțeleagă că «legătura» dintre ființă și adevăr, ca «problematică centrală»[1], este de neocolit. Rezumînd, vom spune că proiectul filozofic din *Ființă și timp* este străbătut de *tensiunea* ivită din faptul că tematizarea ființei laolaltă cu termenul secund al timpului „cere", în momentele decisive, ca ființa să fie tematizată și împreună cu un alt termen secund, în speță cu „adevărul". Însă nu numai problematica adevărului este prezentă alternativ în fundalul „ontologiei temporale", iar tensiunea amintită nu este singura.

Pe parcursul scurtei „reconstrucții" a problemei ființei, pe care am făcut-o în primul capitol al lucrării de față, am putut vedea că ființa a fost întotdeauna tematizată *împreună cu altceva*, anume că a existat întotdeauna un *termen secund* prin intermediul căruia problema ființei a fost pusă. Prin expresia „termen secund" am numit pînă în clipa de față, într-un mod destul de nedeterminat, „funcția" pe care o îndeplinesc în tematizarea ontologică concepte precum cel de timp, cel de adevăr, de neființă etc. Vom vedea acum

[1] SZ, p. 357.

în ce anume constă concret această funcție a conceptelor amintite care par, în această ipostază, că nu mai numesc o problemă sau alta a filozofiei (cum este, de pildă, „problema adevărului"), ci doar că sînt transcrise ontologic și comprimate într-o „filozofie primă" ce nu are ca obiect decît „ființa însăși" și nimic altceva. Vom vedea, așadar, ce statut aparte primește un concept atunci cînd este folosit ca „termen secund" în tematizarea ființei și vom lua, pentru ilustrare, chiar conceptul de timp.

Heidegger va spune ulterior despre „timpul" din cuprinsul ontologiei fundamentale că nu se acoperă nicidecum cu conceptele tradiționale, ci are în vedere mai degrabă «*deschiderea-luminatoare* a ființei»[1]. Dacă timpul e «orizont al înțelegerii ființei», atunci conceptul lui nu e menit să conțină o „definiție" a timpului, ci, ca un astfel de «orizont», el are mai degrabă o relevanță *transcendentală*. Tocmai acest lucru îl face să capete, la Heidegger, funcția de concept prin care e gîndită ființa, căci „vechea problemă a ființei", după cum știm, e mutată acum în dimensiunea transcendentalului de tip kantian. Ființa este «*transcendens-ul pur și simplu*»[2]. Definit ca «orizont transcendental al înțelegerii ființei» conceptul de timp *nu „spune" ceva despre timp, ci ceva despre ființă*. Așa se face că timpul e scos din cuplarea tradițională cu spațiul, scos în afara problemei «spațiu și timp», pe care o aflăm de altfel și în filozofia transcendentală a lui Kant. Această dimensiune primordial *ontologică* a conceptului am pus-o deja în evidență (capitolul I), arătînd apoi că, astfel configurat, „tendința" lui era să mijlocească o gîndire a ființei în caracterul ei indisponibil (capitolul II). Privit retrospectiv de către Heidegger, „timpul" din interiorul ontologiei fundamentale nu era altceva

[1] GA 66, p. 300.
[2] SZ, p. 38.

decît un «punct de vedere» (*Gesichtskreis*), sau o «indicație», în speță «indicația cea mai nemijlocită» către ceea ce urma a fi cu adevărat gîndit[1]. Numindu-l, la rîndul nostru, „termen secund în tematizarea ființei", am avut în vedere tocmai acest statut al conceptului, faptul că e menit să fie *calea* unei gîndiri a ființei. Astfel tematizată, ființa este vizată dintr-o anumită *perspectivă*.

Însăși „vechea problemă a ființei", așa cum o preia Heidegger, a fost formulată întotdeauna *dintr-o anumită perspectivă*, pe care chiar asocierea ființei cu un termen secund o vădește: „ființă și adevăr", „ființă și nimic", „ființă și gîndire", „ființă și timp" etc. Heidegger va rămîne în acest cadru prestabilit al abordării problemei ființei. „Noutatea" pe care o aduce este însă că încearcă să gîndească o altă *relație* dintre termenul-prim (ființă) și termenul secund (timp), una care să nu mai fie o relație de opoziție, ci de «apartenență reciprocă». Acest lucru e cu putință tocmai prin *situarea în transcendental* a termenilor ce intră în relație, acolo unde ei „comunică" cu adevărat: «apartenența reciprocă» dintre ființă și timp e surprinsă la nivelul *înțelegerii* ființei. Printr-o astfel de abordare, Heidegger se distanțează de la bun început de tradiția filozofică din care preluase problema ființei, și pe care o va așeza mai tîziu sub denumirea de „metafizică", o tradiție care, mișcată de întrebarea «ce anume este cu adevărat?», gîndise de fiecare dată ființa prin departajare: timpul rămînea în afara a ceea ce este cu adevărat, ființa rămînea în trăsăturile ei esențiale una parmenidiană, în care nimicul nu lasă nici o urmă, care e neafectată de devenire și de orice fel de schimbare. Heidegger găsește apoi că numitorul comun

[1] GA 66, p. 301; cf. GA 65, p. 74: «„Timpul" este, în *Ființă și timp*, o *indicație* (*Anweisung*) și un *sunet prevestitor* (*Anklang*) al acelui ceva care, ca adevăr ce este propriu survenirii esențiale a ființei, se petrece în unicitatea evenimentului apropiator».

al tuturor acestor conceperi prin departajare este faptul că ființa e înțeleasă ca «prezență permanentă». Mai mult decît atît, el socotește că în caracteristica de «prezență» este prezent „sunetul" timpului, și deduce, pornind de aici, că pînă și atunci cînd a fost concepută ca netemporală, ființa a fost înțeleasă tot pornind de la timp, anume de la un anumit «mod» al lui, «prezentul». Teza *temporalității ființei* — al cărei caracter esențial de „experiență" l-am pus în evidență, numind-o teză „rememorativă" — venea de fapt să dezinstituie oriice gîndire a ființei prin *opoziție* cu altceva. Cu alte cuvinte, dacă *ființa* fusese înțeleasă pornind de la *timp* și dacă termenii aceștia doi erau acum „reconciliați" în spațiul transcendentalului, aceasta înseamna totodată că și ceilalți termeni secunzi laolaltă cu care ființa fusese tematizată intrau într-o posibilă relație similară, de «apartenență reciprocă» cu ființa. «Și»-ul din formula «ființă și timp», gîndit ca unul ce mai degrabă leagă decît desparte, se aplica acum automat în celelalte cazuri. Ființa și nimicul intrau acum în aceeași relație de «apartenență reciprocă». La fel «ființa și devenirea», «ființa și adevărul» etc.

Însă „funcția" aceasta a conceptului de timp, ca termen secund în tematizarea ființei, nu putea fi preluată fără ca tot ce era tradițional în acest concept și care împiedica o astfel de transcriere ontologică să nu fie înlăturat. Ca să poată „spune" ceva despre ființă, în speță ca să poată servi unei *interpretări* a ei, conceptul de timp trebuia „ajustat" ontologic, adică *radicalizat*. Radicalizarea aceasta se petrece prin obținerea unui așa-numit *concept originar*, unul care să fie dovedit că stă *la originea* celui tradițional, și prin aceasta să fie demonstrat, implicit, caracterul «derivat» al determinărilor ființei prin departajare. Analitica *Dasein*-ului, cum am putut vedea, face efortul de a impune un astfel de concept «originar» al timpului și să arate că înțelegerea obișnuită nu e decît una «derivată».

Teza *temporalității ființei*, care venea să exprime întreg «negînditul» cuprins în metafizică, era însoțită de aceea a *unicității problemei ființei în filozofie*, o teză preluată pozitiv din tradiția ontologică, la originea căreia stătea conceperea de către Aristotel a științei despre ființarea ca ființare drept «filozofie primă». Numai că „unicitatea" avută aici în vedere nu exclude cîtuși de puțin, ba chiar presupune o *multiplicitate* a căilor de a pune problema ca atare. Corect înțeleasă, teza aceasta, numită de noi „însoțitoare", nu vrea să spună nicidecum că alte „probleme" nu pot fi puse de către filozofie, ci doar că problema ființei e de fiecare dată prezentă în cuprinsul lor, că ele nu pot fi *puse* ca atare fără a purta «o discuție ontologică de principiu», deci fără a le dimensiona ontologic. Problema ființei nu anulează celelalte probleme, ci le așază, ea abia, în dimensiunea *punerii* lor corecte. Reversul acestei situații este că însăși problema centrală, în «unicitatea» ei, nu poate fi pusă ca atare decît prin intermediul problemelor particulare cărora ea le oferă un cadru, mai exact spus ea se cere dezvoltată *pe o cale sau alta*. Așa se face că tematizarea ființei s-a făcut întotdeauna *împreună cu altceva*, prin ceea ce noi am numit *termeni secunzi*. Pentru Heidegger din perioada lui *Kehre*, a «face față» cu adevărat întrebării privitoare la ființă (*Bewältigung der Seinsfrage*) înseamnă a pune întrebarea aceasta urmînd o astfel de cale de acces. Lucru pentru care e însă necesar ca problema particulară ce oferă accesul să fie «surprinsă cu adevărat», adică înțeleasă *radical*. Problema ființei este pusă cu atît mai radical cu cît termenul secund împreună cu care ființa este tematizată este mai radical conceput:

> Poate că tocmai în aceasta rezidă tăria și forța de răzbatere a filozofării, anume în faptul că face vizibil întregul doar în perimetrul unei probleme particulare, problemă care a fost surprinsă cu adevărat. (GA 31, p. 14)

Totodată însă, prin meditațiile asupra «finitudinii filozofiei», Heidegger ajunge să vadă că insistența cu care un *singur* termen secund este privilegiat în tematizarea ființei și gîndit radical nu duce la o „captare" a ființei «în problematica ei deplină». Posibilitatea ca întrebarea privitoare la ființă să fie pusă și pe altă cale decît pornind de la temporalitatea *Dasein*-ului «trebuie să rămînă deschisă»[1]. Problematica deplină a ființei nu se lasă gîndită *pe o singură cale*, nici unul dintre termenii secunzi ai tematizării ființei nu oferă posibilitatea unei gîndiri „fără rest" a problematicii ontologice. *Ceea ce este gîndit cu ajutorul conceptului de timp se cere gîndit, în paralel, și pe alte căi.*

În „reconstrucția" făcută „vechii probleme a ființei", am văzut că termenii secunzi ai tematizării ființei nu sînt aparițiii cu totul distincte, ci are loc o anumită „întrepătrundere" a lor, în speță că ceea ce este gîndit cu ajutorul unuia dintre ei e de regăsit, într-o măsură mai mică sau mai mare, în ceilalți. Dată fiind această relație, termenul secund pe care Heidegger îl privilegiază, pentru a face din el *medium*-ul problemei ființei, avea de acoperit și o problematică născută în perimetrul celorlalți. Așa se face că în ontologia fundamentală, unde interpretarea ființei *Dasein*-ului și a ființei în genere sînt realizate pe calea conceptului de timp, regăsim în chip latent ceilalți termeni secunzi ai tematizării ființei, a căror „participare" era dintru început înscrisă în configurarea „vechii probleme a ființei". Ontologia fundamentală revendica însă o poziție singulară, ca fiind «singura în care se întemeiază celelalte ontologii». Sensul prim al acestui enunț este desigur acela ce reiese din faptul că ontologia fundamentală era identificată cu analitica *Dasein*-ului[2]. «Fundamental» însemna

---

[1] GA 29/30, p. 254; loc deja citat, cf. *supra*, p. 357.

[2] SZ, p. 13: «De aceea, *ontologia fundamentală*, singura din care pot lua naștere celelalte ontologii, trebuie căutată în *analitica existențială a Dasein-ului*».

mai înainte de toate faptul că orice ontologie generală trebuie fundată într-o ontologie a *Dasein*-ului ca ființare privilegiată în raport cu ființa. Ea devenea astfel o ontologie fundată transcendental. Cum bine știm, filozofia de după *Kehre* va anula acest tip de abordare a problematicii ontologice, renunțînd la situarea în transcendental. Însă «fundamental» însemna și altceva: în măsura în care ontologia fundamentală se definea ca «ontologie temporală», ea conferea preeminență, în tematizarea ființei, termenului secund al timpului, presupunînd că ontologia ce gîndește «legătura dintre ființă și timp» e una ce poate oferi un fundament altor ontologii posibile, care să gîndească ființa laolaltă cu altceva decît timpul. Ea acorda o preeminență formulării problemei ființei ca problemă a «legăturii dintre ființă și timp» în raport cu problematici precum «ființă și adevăr», «ființă și neființă» etc. Însă „reconstrucția" problemei ființei a arătat că în conceptul *ontologic* de timp, de vreme ce acesta fusese privilegiat în tematizarea ființei, trebuiau asumate problematici „străine", atît problematica legată de adevăr cît și aceea legată de neființă și, în cele din urmă, orice problematică prin intermediul căreia ar fi putut fi pusă problema ca atare a ființei. Așa cum am văzut deja, printr-un „studiu de caz" asupra prezenței problematicii adevărului în analitica *Dasein*-ului, aceasta exercită o „presiune" asupra dezvoltărilor realizate exclusiv pe calea conceptului de timp și chiar le „frînează". Tematizarea ființei pe calea termenului secund al timpului se află într-o permanentă tensiune cu prezența latentă a celorlalți termeni secunzi, care, cum vedem că se întîmplă în *Ființă și timp*, stau în fiecare clipă la pîndă ca alternative.

Lucrul care se petrece în gîndirea lui Heidegger o dată cu meditația asupra finitudinii *propriei* filozofii este următorul: termenii secunzi alternativi care în *Ființă și timp* însoțeau în chip latent problematica ontologică dezvoltată pe calea timpului, ies din latență și se manifestă în chip

patent. Are loc, așa zicînd, o *izbucnire a termenilor secunzi alternativi în prim-planul tematizării ființei.* Aceștia, după ce nu făcuseră decît să *însoțească* problematica centrală a legăturii dintre «ființă și timp», vor fi luați acum, *rînd pe rînd,* ca puncte de plecare pentru a surprinde problematica ființei. În aceasta constă, propriu-zis, filozofia din timpul lui *Kehre*. Vom încerca să descriem acest „proces", îndreptîndu-ne atenția asupra celor mai importante problematici alternative ce au însoțit, în *Ființă și timp,* ontologia fundamentală configurată ca ontologie «temporală», în speță asupra a patru termeni secunzi alternativi ai „timpului": *adevărul, nimicul, libertatea și temeiul.* Dat fiind că prezența problematicii adevărului și „tensiunea" pe care ea o creează în spațiul ontologiei fundamentale a fost deja atestată pe larg la începutul capitolului de față, ne vom limita, în cazul celorlalți termeni secunzi alternativi, să numim momentele-cheie în care ajung la o tratare explicită în *Ființă și timp*. Caracterul „alternativ" al acestor problematici de fundal îl vom proba aplicîndu-le termenilor secunzi amintiți două criterii potrivit cu care prezența lor în *Ființă și timp* se vădește a fi o gîndire *în paralel* a ceea ce fusese gîndit prin conceptul de timp:

1. Autenticitatea *Dasein*-ului, ca fenomen în spațiul căruia Heidegger gîndește temporalitatea *Dasein*-ului ca „timp originar", este gîndită alternativ în termenii problematicii respective.

2. „Tendința" fiecărui termen secund alternativ este de a deveni „fenomen ultim" în *Dasein*, o poziție rezervată exclusiv temporalității.

În fiecare caz vom urmări, apoi, cum acești termeni secunzi alternativi „izbucnesc" în prim-planul tematizării ființei în prelegerile și conferințele din jurul anului 1930, fiecare devenind, rînd pe rînd, conceptul-miză al gîndirii

heideggeriene a ființei. Vom aplica și aici trei criterii punctuale pe care ni le livrează tocmai considerațiile de mai sus asupra „folosirii" conceptului de timp ca termen secund în tematizarea ființei în cuprinsul ontologiei fundamentale:

1. Fiecare dintre acești termeni secunzi, o dată adus în prim-planul tematizării ființei, este gîndit ca o «condiție de posibilitate» a *transcendenței*, în aceeași manieră în care temporalitatea, prin determinarea de «ἐκστατικόν pur și simplu»[1], fusese gîndită ca fenomen ce «face posibilă» transcendența. Va fi atestată așadar *situarea în transcendental*, adică punerea fiecăruia într-un raport de fundare cu transcendența.

2. După ce, în *Ființă și timp*, acești termeni secunzi funcționaseră ca un cadru *paralel* pentru gîndirea *autenticității Dasein*-ului, ca teritoriu în interiorul căruia fusese așezat fenomenul «temporalității autentice și originare» ca «fenomen ultim» în *Dasein*, în perioada în care acești termeni secunzi „izbucnesc" în prim-planul tematizării ființei, pentru fiecare dintre ei este formulat un concept «originar» și, de asemenea, demonstrat faptul că stă *la originea* celui «obișnuit», adică tradițional, tot așa cum «temporalitatea autentică și originară» fusese văzută a sta la originea «înțelegerii obișnuite a timpului». Prin formularea unui astfel de concept «originar», fiecare este gîndit ca «fenomen ultim» în *Dasein*, adică, asemeni conceptului de timp, făcut să „spună" ceva despre ființa *Dasein*-ului și implicit să poată fi dezvoltat ca un concept al «ființei înseși», adică al ființei *oricărei* ființări. Fiecare dintre termenii secunzi este astfel „transcris" *ontologic*, asemeni conceptului de timp, și luat ca fir călăuzitor al unei ontologii.

3. Astfel „transcris" ontologic, fiecare dintre termeni secunzi alternativi „timpului" este „reconciliat" cu ființa,

[1] SZ, p. 329.

așadar adus în spațiul unei «apartenențe reciproce» cu termenul-prim. Prin această „reconciliere", fiecare dintre ei dobîndește, asemeni conceptului de timp, statutul de concept *interpretativ*, menit să servească unei *interpretări* a ființei.

„Nimicul" ca termen secund

Înainte de a fi «interpretată temporal» în secțiunea a doua (§ 68 b), *angoasa*, care poate fi pe drept cuvînt numită „garantul" *autenticității Dasein*-ului, este gîndită pe linia nimicului: «Prin angoasă, *Dasein*-ul ajunge *în fața* nimicului ce însoțește imposibilitatea posibilă a ființei sale»[1]. La rîndul ei, grija însăși, „pregătită" spre a fi interpretată ca temporalitate prin atestarea unei autenticități posibile în *Dasein*, este gîndită „în termenii nimicului": «Grija însăși este, în esența ei, străbătută de la un cap la altul de nimicnicitate»[2]. Am arătat deja că acea „pseudo-experiență" a timpului la care trimite conceptul de «temporalitate autentică și originară» este primordial o experiență a finitudinii și a nimicnicității *Dasein*-ului. Aceasta din urmă este un concept specific al „nimicului", prin care analitica *Dasein*-ului gîndește alternativ autenticitatea. Ființa *Dasein*-ului, ca ființare care este „mai mult posibil decît real" primește o determinare „ultimă" pe linia nimicului atunci cînd, în analiza fenomenului conștiinței, «ideea de „vinovat"» este formalizată și pus în evidență «caracterul de „nu"» prezent în ființa *Dasein*-ului[3]: *Dasein*-ul *nu* a venit pe lume din inițiativa lui însuși, orice proiect al său presupune existența unor posibilități care *nu* au fost alese, iar posibilul său „suprem" este tocmai acela de a *nu* mai fi *Dasein*.

În conferința *Ce este metafizica?* (1929), prezența „nimicului" în *Dasein* este atestată, precum în *Ființă și timp*,

[1] SZ, p. 266.
[2] SZ, p. 285.
[3] Cf. SZ, p. 283.

pornind de la fenomenul angoasei[1]. Însă *Dasein*-ul este definit acum în întregime ca «stare-de-menținere în nimic», iar aceasta ca *transcendență*[2]. Nimicul este gîndit în chip explicit ca o condiție de posibilitate a transcendenței, căci el «aduce *Dasein*-ul în fața ființării ca ființare», astfel încît «numai pe temeiul originarei stări-de-revelare a Nimicului poate *Dasein*-ul omului să se îndrepte către o ființare sau alta și să se aplece asupra ei»[3]. Este formulat, de asemenea, un concept «originar», acela de *nimicnicire* («nimicul însuși nimicnicește»[4]), prin care nimicul devine «mai originar decît „nu"-ul și negarea»[5]. El încetează totodată să mai fie «conceptul opus ființării propriu-zise» și «se dezvăluie ca aparținînd ființei ființării»[6], ceea ce înseamnă că este „reconciliat" cu ființa și «recunoscut ca atare»[7].

„Libertatea" ca termen secund

Pentru *Dasein*, ființarea care este „mai mult posibil decît real", libertatea ține de raportarea la posibilități: *Dasein*-ul, atunci cînd este liber, este «liber pentru posibilitățile sale cele mai proprii»[8]. Iar aceste posibilități «cele mai proprii» sînt situate la nivelul *autenticității*. Așa se face că autenticitatea primește, în paralel, o determinare „în termeni de libertate", în măsura în care posibilitățile autentice sînt

---

[1] GA 9, p. 112: «Angoasa revelă nimicul».

[2] GA 9, p. 118: «Starea-de-menținere a *Dasein*-ului în Nimic [...] este depășirea ființării în întregul ei: transcendența»; GA 9, p. 115: «Nimicul este ceea ce face cu putință starea-de-revelare a ființării ca ființare pentru *Dasein*-ul uman».

[3] GA 9, p. 114.

[4] *Ibidem*.

[5] GA 9, p. 108; de asemenea, p. 117: «Nimicul e originea negării și nu invers».

[6] GA 9, p. 120.

[7] GA 9, p. 106.

[8] SZ, p. 264.

unele *alese*, iar *Dasein*-ul autentic este unul ce «s-a ales pe sine însuși»[1]. Irumperea autenticității posibile în *Dasein*, adică «recuperarea de sine din impersonalul „se"» se realizează în *Dasein* ca «*redobîndire a unei alegeri ce i-a fost sustrasă*», lucru care înseamnă tocmai «*facerea acestei alegeri*»[2]. Problematica libertății are „tendința" de a defini un „fenomen ultim" în *Dasein*, alternativ în raport cu cel de temporalitate, în clipa în care ființa autentică întru moarte a *Dasein*-ului este concepută ca «*libertate întru moarte*»[3]. Acest concept «originar» de libertate are un conținut similar celui al temporalității, în măsura în care, prin el, este gîndită și interpretată ontologic grija, adică relația dintre proiect și starea de aruncare.

Prelegerea *Despre esența libertății umane*, ținută în semestrul de vară 1930, aduce problematica libertății în prim-planul tematizării ontologice, tratînd-o în manieră similară cu aceea a temporalității în *Ființă și timp*. Problema libertății nu mai e acum doar «una specifică» (*keine Sonderfrage*), ci «poartă asupra întregului»[4]. Libertatea este determinată drept «condiție de posibilitate a manifestării ființei, adică a înțelegerii ființei»[5], ceea ce înseamnă că în termenii ei este gîndită transcendența *Dasein*-ului, pe o altă cale decît pornind de la timp, cum se întîmpla în interiorul ontologiei fundamentale. De îndată ce acest termen secund este „mutat" în transcendental, îi este formulat un concept «originar», opus celui tradițional (kantian), care gîndea libertatea pornind de la cauzalitate. Ca și în cazul celorlalți termeni secunzi, are loc o răsturnare: «Cauzalitatea se întemeiază în libertate»[6]. Faptul că

[1] SZ, p. 287.
[2] SZ, p. 268.
[3] SZ, p. 266.
[4] GA 31, p. 14.
[5] GA 31, § 30, mai cu seamă p. 303.
[6] GA 31, p. 303.

Heidegger transformă „libertatea" într-un termen secund al tematizării ființei devine vizibil cu deosebire în felul în care face din «întrebarea privitoare la libertate» o «întrebare călăuzitoare a filozofiei», și anume prin punerea ei radicală, ca întrebare privitoare la ființă: «...atunci cînd ne punem cu adevărat întrebarea privitoare la esența libertății, ne situăm în interiorul întrebării privitoare la ființarea ca atare»[1]. Problema libertății este «extinsă» pînă într-atît încît «să poarte asupra întregului» (*Aufs-Ganze-Gehen*) și totodată să «atingă rădăcinile» (*an die Wurzel gehen*), adică să devină o întrebare prin care să fie abordată întreaga problematică a metafizicii și totodată să se ajungă la întrebarea primă a ei, aceea privitoare la ființarea ca ființare. Meditînd asupra acestei folosiri a unei probleme particulare pentru a pune într-o lumină nouă problematica centrală a filozofiei, Heidegger formulează «teza caracterului atacator al filozofiei» (*Angriffscharakter der Philosophie*)[2]: filozofia «atacă» problema ei centrală (unică) prin intermediul unor probleme particulare — și chiar în aceasta constă «forța» ei[3]. Ceea ce vedem că se întîmplă în interiorul „mișcării" numite *Kehre* este tocmai acest lucru: după ce meditațiile asupra finitudinii au scos la iveală faptul că pe calea tematizării ființei printr-un *singur* termen secund (timpul) nu poate fi captată «ființa în problematica ei deplină», «atacul» asupra ființei este întreprins *din toate direcțiile*. Interpretarea ființei este acum una *multiplă*, din perspectiva pe care o oferă fiecare termen

[1] GA 31, § 5, cu titlul: *Der fragliche Angriffscharakter des erweiterten Freiheitsfrage und die überlieferte Gestalt der Leitfrage der Philosophie. Notwendigkeit eines erneuten Fragens der Leitfrage*, p. 32 și urm.

[2] GA 31, pp. 34–35.

[3] GA 31, p. 14. Cf. de asemenea GA 3, p. 233, unde se vorbește despre «construcția» care este ontologia *Dasein*-ului ca fiind un «atac al *Dasein*-ului asupra *factum*-ului originar din el», adică asupra înțelegerii ființei.

secund[1] care, în interiorul ontologiei fundamentale din *Ființă și timp*, avusese doar o prezență latentă.

„Temeiul" ca termen secund

La fel ca și în celelalte cazuri, problematica „temeiului" ajunge la o tratare explicită în cuprinsul analiticii *Dasein*-ului în momentul în care, pe calea unei analize a fenomenului conștiinței, este «atestată» în *Dasein autenticitatea* sa posibilă. Acest lucru arată că ființa *autentică* a *Dasein*-ului, *înainte* de a fi interpretată în direcția temporalității («temporalitatea este sensul grijii autentice»), este gîndită, în paralel, și „în termeni de temei". *Dasein*-ul este definit din perspectiva acestei problematici specifice ca ființare care este «temeiul propriei putințe-de-a-fi», un temei pe care «*nu el însuși*» l-a pus și care de aceea este «temei aruncat»[2]. Este avută în vedere aici tensiunea din interiorul grijii, aceea dintre proiect și starea de aruncare, ce își va primi «întemeierea» pornind de la temporalitate și care este concepută, la nivelul autenticității *Dasein*-ului, ca situație în care «sinele, care, ca atare, are de a-și pune temeiul de sine însuși, nu poate *niciodată* să ia acest temei în stăpînirea

[1] G. FIGAL (*Phänomenologie der Freiheit*, 1988) a putut citi «întreaga filozofie a lui Heidegger ca o filozofie a libertății» (p. 23) tocmai deoarece — așa cum am încercat să arătăm — problema libertății a fost transformată într-o cale de abordare a problemei ființei, deci fiindcă „libertatea" a funcționat ca termen secund, mai întîi în chip latent, apoi în chip explicit. Făcînd o astfel de lectură, FIGAL nu poate de aceea pierde din vedere faptul că, la Heidegger, «concepția despre libertate nu are doar implicații ontologice, ci este pur și simplu ontologie» (p. 25). Comentariul lui atestă faptul că «programul filozofic heideggerian este marcat de la bun început de problema libertății» (p. 27), deci că „libertatea" a funcționat de la bun început ca un termen secund alternativ al tematizării ființei în interiorul ontologiei *temporale*.

[2] SZ, p. 284.

sa și totuși, prin aceea că există, el trebuie să preia faptul-de-a-fi-temei»[1]. Starea de aruncare este gîndită așadar ca «temei pe care nu *Dasein*-ul însuși l-a pus», în vreme ce proiectul este gîndit ca «fapt-de-a-fi-temei», de a «ființa ca temei». Problematica temeiului apare strîns legată de aceea a nimicului, căci *Dasein*-ul ca «temei aruncat» este definit drept «temei al unei nimicnicități»[2].

În conferința *Despre esența temeiului* (1928) putem atesta deopotrivă cum „temeiul" este adus în prim-planul tematizării ontologice și dobîndește calitatea de termen secund. Căci, acum, «prin intermediul problemei temeiului, transcendența însăși este determinată într-un chip mai originar și mai pătrunzător»[3], iar «întrebarea privitoare la esența temeiului devine, astfel, problema transcendenței»[4]. Temeiul conceput ca «întemeiere» primește o «semnificație *transcendentală*»[5], iar acest lucru devine cu putință prin faptul că și acestui termen secund îi este formulat un concept «originar» («libertatea este [...] *origine a temeiului în genere*»), așezat *la originea* celui tradițional (configurat în Epoca Modernă), care gîndea temeiul prin «principiul rațiunii suficiente» (Leibniz). Problematica temeiului este astfel transcrisă *ontologic*, adică este scoasă la iveală «înrudirea necesară dintre problema „temeiului" și cea a „ființei"»[6]. „Temeiul" funcționează ca termen secund în gîndirea ființei, lucru care îl face să suporte comparația cu „timpul":

---

[1] SZ, p. 284; cf., la aceeași pagină: «Faptul-de-a-fi-temei înseamnă: a nu avea *niciodată* în stăpînire, din temeiul ei, ființa ta cea mai proprie».

[2] SZ, p. 283.

[3] GA 9, p. 126; cf. de asemenea p. 137: «*Transcendența* este, așadar, *zona* în limitele căreia trebuie să poată fi găsită problema temeiului».

[4] GA 9, p. 135.

[5] GA 9, p. 165.

[6] GA 9, p. 135.

«Așa cum „în" timp viitorul premerge, dar nu se naște decît în măsura în care se nasc trecutul și prezentul în unitatea specifică a timpului, tot astfel și modalitățile de întemeiere care provin din transcendență atestă aceeași corelație. Această corespondență există, însă, datorită faptului că transcendența se înrădăcinează în *esența* timpului, cu alte cuvinte în constituția ecstatică a orizontului temporal»[1]. În interiorul „mișcării" numite *Kehre*, ceea ce fusese gîndit — în coordonatele unei filozofii transcendentale — pe calea conceptului de timp, e acum gîndit *pe mai multe căi*. Tematizarea ontologică pe calea „timpului" ca termen secund, în interiorul ontologiei fundamentale, era una care, potrivit cu tipul de abordare, excludea relevanța celorlalți posibili termeni secunzi. Într-o notă legată de cuvintele citate mai sus, se spune: «în considerațiile de față, interpretarea temporală a transcendenței a fost, în mod deliberat, cu totul ocolită». Absența „timpului" este așadar una voită, căci efortul este de a gîndi, prin *ceilalți termeni secunzi*, tocmai ceea ce fusese gîndit prin intermediul „timpului".

„Adevărul" ca termen secund

Dintre toate prezențele de culise din interiorul ontologiei fundamentale, „adevărul" se apropiase cel mai mult de o tratare explicită. Ceea ce am văzut că se petrece, în interiorul lui *Kehre*, cu ceilalți termeni secunzi ce subzistau latent în interiorul ontologiei fundamentale, în cazul adevărului are loc deja în interiorul § 44 din *Ființă și timp*. Legătura «originară» dintre «ființă și adevăr» este socotită, chiar și acolo unde ființa este interpretată în direcția *timpului*, o «problematică centrală», fără a cărei discutare însăși legătura dintre ființă și timp nu poate fi gîndită pînă la capăt.

[1] GA 9, p. 166.

Consecința acestui fapt e aceea că, în interiorul lui *Kehre*, adevărul va fi termenul secund prin care dezvoltarea problematicii ființei înseși va fi împinsă cel mai departe. Gîndirea «ființei înseși», căreia Heidegger i se dedică după abandonarea proiectului ontologiei fundamentale, se va defini, după *Kehre*, ca o gîndire a ființei «în adevărul său». Ceea ce ontologia fundamentală numea «sens al ființei» va fi gîndit, după *Kehre*, ca «adevăr al ființei»[1]. Am văzut totodată cum conceptul de timp elaborat de ontologia fundamentală este ulterior reinterpretat tocmai din perspectiva conceptului de adevăr[2]. Astfel, „adevărul" pare a fi mai mult decît un termen secund. Prin intermediul lui, Heidegger obține, cum vom vedea ceva mai jos, o „reformulare" a „termenului-prim", care este ființa.

Dată fiind prezența de la bun început masivă a problematicii adevărului în *Ființă și timp*, conferința *Despre esența adevărului* (1930) pare să nu spună „nimic nou" față de amintitul § 44, unde acestui termen secund îi fusese deja formulat un concept „originar" — stare de neascundere — și unde problema ființei fusese formulată explicit ca una a «legăturii dintre ființă și adevăr». Însă elaborarea conceptului de adevăr este în textul acesta, cel puțin într-o anumită privință, inedită. Paragraful 44 din *Ființă și timp*, așa cum am arătat, formulase un „enunț ultim" despre ființa *Dasein*-ului în termenii problematicii adevărului: „*Dasein*-ul este, de fiecare dată deja, în adevăr și în neadevăr"[3]. În conferința amintită, accentul cade în chip vădit pe «ne-adevăr», conceput ca «rătăcire», lucru care arată că elaborarea conceptului de adevăr se face acum prin preluarea în interiorul lui a problematicii finitudinii, care

[1] Cf. GA 9, pp. 377–378.
[2] Cf. *supra*, p. 338.
[3] SZ, p. 222.

fusese gîndită inițial prin intermediul conceptului de timp și devenise apoi o temă separată în cartea despre Kant. Nu doar «finitudinea omului», ci totodată «finitudinea filozofiei» este gîndită acum în interiorul conceptului de adevăr, de vreme ce «rătăcirea» (*Irre*), se spune, este «locul de desfășurare al erorii» (*Irrtum*), iar aceasta «nu este o greșeală oarecare», ci «[...] se întinde de la cea mai banală stîngăcie, de la confuzie și de la greșeala de calcul, pînă la dezorientarea și excesul ce își fac loc în atitudinile și hotărîrile esențiale»[1]. Prin astfel de «erori» grandioase, sînt avute în vedere desigur acele erori ce «trebuie făcute», a căror «necesitate» Heidegger ajunsese să o constate prin meditațiile asupra finitudinii propriei filozofii din cartea despre Kant. Transferul problematicii finitudinii de sub conceptul de temporalitate a *Dasein*-ului sub conceptul de adevăr este una dintre dimensiunile „înlocuirii" timpului ca termen secund cu adevărul în filozofia de după *Kehre*.

Un alt bine cunoscut text dedicat problemei adevărului, intitulat *Doctrina lui Platon despre adevăr* și redactat cu zece ani mai tîrziu (1940) atestă faptul că, în urma „mișcării" numite *Kehre*, „adevărul" vine să înlocuiască „timpul" în calitatea de termen secund în tematizarea ființei. Însă, așa cum am spus, adevărul va ajunge să fie „mai mult decît un termen secund", în speță funcționarea lui va fi cu totul alta decît aceea a conceptului de timp în interiorul ontologiei fundamentale. Prin interpretarea pe care o face în acest text mitului peșterii din *Republica* lui Platon, Heidegger caută să delimiteze „momentul" în care ar fi avut loc «modificarea esenței adevărului», în speță acela în care adevărul încetează să mai fie gîndit ca stare de ne-ascundere, devenind «corectitudine». Indicarea amintitului «moment» are o miză aparte, care devine vizibilă abia în încheiere,

[1] GA 9, p. 197.

cînd se spune: «„Filozofia" care începe o dată cu Platon are, de acum încolo, caracterul a ceea ce mai tîrziu se numește „metafizică"»[1]. Identificînd momentul în care esența adevărului s-ar fi modificat o dată cu «interpretarea ființei ca ἰδέα», Heidegger nu face așadar un studiu istorico-filozofic, ci o periodizare de altă natură: aceea a «istoriei ființei». Mai exact spus, el definește acum «uitarea ființei» — metafizica — ca «epocă» tocmai din perspectiva conceptului de *adevăr*. Metafizica se definea inițial, pentru Heidegger, prin uitarea ființei și a timpului, a «legăturii dintre ființă și timp», de unde încercarea de a obține un concept «ne-metafizic» al timpului. Privit din perspectiva conceptului de timp, începutul metafizicii se pierdea însă „în negura vremurilor" — de vreme ce teza temporalității ființei spunea că ființa fusese *întotdeauna* înțeleasă pornind de la timp (și totuși *dintotdeauna* pusă în opoziție cu timpul)[2]. În momentul în care „periodizarea" se face din perspectiva conceptului de adevăr și poate fi atestată o epocă „pre-metafizică" — aceea a presocraticilor, care ar fi înțeles adevărul ca ἀλήθεια — metafizica încetează să mai fie dimensiunea dintotdeauna a filozofării și devine o «epocă» a cărei depășire poate fi întrevăzută ca posibilă prin legarea de ceea ce a fost *înaintea* ei. Timpul, cum spune Derrida, rămîne prin excelență un «predicat metafizic», lucru care face automat ca orice concepere „în termeni de timp" a unei ființe gîndite ne-metafizic să eșueze. Adevărul, dimpotrivă, are ca problematică particulară o „pre-istorie" care, prin recursul la ea, permite depășirea a ceea i-a urmat. „Mișcarea"

[1] GA 9, p. 235.

[2] Cf. ZD, p. 6: «Dar ce ne dă dreptul să caracterizăm ființa drept prezență? Întrebarea vine prea tîrziu. Căci această configurare a ființei s-a hotărît demult, fără ca noi să fi contribuit cu ceva și fără să ni se datoreze într-un fel. Sîntem, prin urmare, prinși în interiorul acestei caracterizări a ființei ca prezență».

numită *Kehre*, ca una prin care timpul este „înlocuit" cu adevărul ca termen secund în tematizarea ființei, are totodată sensul unei duble „reveniri" (*Rückkehr*): pe de o parte, la o problematică pe care Heidegger a abordat-o foarte devreme, în prelegerile de tinerețe, în interpretările sale la Aristotel. Pe de altă parte, la o problematică pe care gîndirea occidentală a dezvoltat-o deja pre-metafizic.

Prin „sistematizarea" făcută mai sus am încercat să arătăm ce anume se petrece în interiorul „mișcării" numite *Kehre*, anume în ce fel termenii secunzi care însoțeau în chip latent tematizarea ființei laolaltă cu timpul „izbucnesc", după întreruperea proiectului ontologiei fundamentale, în prim-planul tematizării ontologice. A reieșit că fiecare dintre problemele particulare pe calea cărora Heidegger „atacă" problema ființei este elaborată în chip similar cu aceea a timpului, că „adevărul", „nimicul", „temeiul" și „libertatea" ajung, rînd pe rînd, să „spună" ceva despre ființă. Acest lucru reprezintă o dovadă că ceea ce fusese gîndit prin intermediul conceptului de timp este acum gîndit pe alte căi, mai exact spus *pe o cale multiplă*. Problema ființei este „atacată" de Heidegger din toate direcțiile.

Însă ar însemna să nu surprindem cu deplină acuratețe caracterul acestui „asalt multiplu" dacă ne mulțumim să vedem în fiecare dintre aceste „căi" o simplă reiterare a celei străbătute în interiorul ontologiei fundamentale iar comutarea fiecărui termen secund cu altul să o înțelegem ca simplă schimbare a „poziției de atac" asupra problemei ființei. Dimpotrivă, trebuie să vedem cum amintitele probleme particulare stau într-o legătură intimă una cu celelalte. Acest lucru poate fi sesizat numai și dacă privim, laolaltă, titlurile lucrărilor și prelegerilor din jurul anului 1930 la care am făcut referire în cuprinsul „sistematizării"

de mai sus. Trei dintre ele sună astfel: *Despre esența libertății umane, Despre esența temeiului* și *Despre esența adevărului*. Cuvîntul care stă ca numitor comun aici este cel de «esență», iar lucrul nu este întîmplător. Conferința cu titlul *Ce este metafizica?*, în cazul căreia am atestat faptul că „nimicul" era transformat într-un termen secund al tematizării ființei prin conceperea lui drept condiție de posibilitate a transcendenței *Dasein*-ului, gîndește și ea, prin conceptul «originar» al nimicnicirii, «*esența* nimicului»[1]. La fel, referirea la timp, în textele amintite, are în vedere «*esența* timpului»[2].

Kehre a fost definită de comentatori ca fiind «aletheio-esențialistă»[3], cu referire la faptul că schimbarea universului de discurs pe care această „mișcare" o aduce cu sine vine să impună, pe lîngă problematica «adevărului ființei», un „limbaj al esenței". Numai că termenul «esență» (*Wesen*), care tradițional funcționa ca sinonim pentru «ființa» înțeleasă ca prezență permanentă[4], primește la Heidegger un *sens verbal*[5]. Termenul nu mai trimite la „ce anume" este un lucru sau altul (*quidditas*), nu mai trimite la „ceva", la ceea ce numim îndeobște „esența" unui lucru și pe care o gîndim ca fiind mereu aceeași. Limba germană joacă și aici un rol decisiv în modificarea înțelesului acestui cuvînt, tocmai fiindcă *Wesen* este un substantiv verbal, care poate fi oricînd retranscris în registrul „acțiunii", lucru care în limbile romanice, de pildă, nu este cu putință. Iar atunci,

---

[1] GA 9, p. 114. «Esența nimicului care, în chip originar, nimicnicește, constă în aceasta: abia nimicul aduce *Dasein*-ul în fața ființării ca ființare».

[2] Cf. GA 9, p. 116 (loc deja citat).

[3] Cf. GRONDIN, *Le tournant...*, pp. 112–114, 123.

[4] Cf. GA 45, p. 58 și urm., unde Heidegger face o destrucție a «determinării aristotelic-platonice a esențialității esenței», în intenția de a arăta că la baza tututor determinărilor date «esenței» a ceva stă ideea de ființă ca prezență-permanentă.

[5] Cf. GA 9, p. 201, ca și PÖGGELER, *Drumul...*, p. 133.

el devine un simonim al lui «a fi», dar căruia Heidegger preferă, folosindu-l filozofic, să îi dea un sens aparte. El este totodată, prin verbalizare, tautologizat, așa cum am văzut că se întîmplă cu temporalitatea, care «temporalizează», cu lumea, care «lumește» etc.[1] În toate aceste cazuri, cum am spus deja, verbalizarea tautologică este un procedeu (tipic heideggerian) prin care verbul «a fi» este înlocuit cu un altul, în intenția de a exprima un *alt* sens al lui decît cel de *simplă-prezență*. Numai că, aplicat cuvîntului *Wesen*, acest procedeu de forjare a limbajului filozofic mediază o schimbare radicală în felul în care este gîndit faptul-de-a-fi, deoarece în cazul de față nu mai e vorba de o ființare cu un mod de a fi specific, ci de «a-fi»-ul însuși, în măsura în care „esența" rămîne pe mai departe, la Heidegger, un sinonim al „ființei". Vom vedea că procedeul verbalizării tautologice aplicat acestui cuvînt coincide cu o transformare majoră în felul de a gîndi asupra ființei, transformare care reprezintă, ca să spunem așa, „rezultatul" mișcării numite *Kehre*. Radicalul cuvîntului ca atare, dacă ne amintim, fusese deja folosit în sinonimia lui cu «a fi» încă din *Ființă și timp*, unde una dintre ecstazele temporalității era numită *Gewesenheit*, «trecut esențial», pornind de la participiul trecut al verbului «a fi» (*ich bin gewesen*) și trimițînd prin aceasta la «esență». Deja acolo devenea vizibil că „ființa" și „esența" nu numai că pot fi exprimate fiecare verbal, dar că, în această folosire, ele se „întîlnesc" una cu cealaltă și pot exprima înțelesuri diferite ale lui «a fi». În filozofia tîrzie, Heidegger va ajunge să exprime prin acest dublet verbal chiar diferența ontologică:

[1] Cf. *supra*, p. 146. De asemenea, cu privire la procedeul tautologizării, cf. ROESNER, *Metaphysica ludens*, pp. 171–177, subparagraful cu titlul: *Die seinsgeschichtliche Valenz von Tautologie und Chiasmus*. Cf., apoi, SCHEIER, Claus-Artur: *Die Sprache spricht: Heideggers Tautologien*, în: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (1993), pp. 60–74.

«Ființarea este. Ființa ființează în chip esențial» (*Das Seiende ist. Das Seyn west.*)[1].

Această «revoluție a conceptului de esență»[2] își are însă punctul de pornire în chiar interiorul „mișcării" numite *Kehre*, așadar în momentul pe care tocmai l-am descris, al „izbucnirii" tuturor termenilor secunzi ai ființei în prim-planul tematizării ontologice, cînd cuvîntul acesta, folosit pînă atunci cu precauție[3], capătă o miză cu totul deosebită. Dar ce anume au în comun «esența» timpului, a adevărului, a nimicului și a temeiului? Oare simpla ocurență a acestui cuvînt în titlurile amintite nu ne împinge să facem conexiuni superficiale?

Am arătat deja, în „reconstrucția vechii probleme a ființei" că între termenii secunzi prin intermediul cărora ființa a fost tematizată a existat dintotdeauna un soi de întrepătrundere, în speță că fiecare dintre ei stătea într-o anumită legătură cu ceilalți. Lucru pe care l-a confirmat chiar „destinul" conceptului de timp în interiorul ontologiei fundamentale, unde desfășurarea problematicii ontologice pe calea unui *singur* termen secund a eșuat, datorită *tensiunii* create de prezența celorlalți termeni secunzi. Radicalizarea filozofică a finitudinii, cum am putut vedea, eliberează această tensiune și declanșează „mișcarea" numită *Kehre*, făcînd ca toți termenii secunzi alternativi să intre rînd pe rînd în scenă și fiecare să mijlocească o gîndire a ființei. „Monopolul" deținut de timp în interiorul ontologiei fundamentale a fost prin aceasta dezafectat. Problema ființei devine, simultan, problema legăturii dintre «ființă

---

[1] GA 65, p. 74.

[2] GRONDIN, *Le tournant...*, p. 114.

[3] Lucrarea *Ființă și timp*, unde cuvîntul apare pus între ghilimele, prefigurase această transformare, fără să facă însă pasul decisiv al transcrierii verbale: SZ, p. 42: «*„Esența" Dasein-ului rezidă în existența lui*».

și timp», «ființă și adevăr», «ființă și nimic», «ființă și temei», «ființă și libertate». Însă putem vedea totodată că toți acești termeni de care e „legată" ființa pentru a putea fi tematizată nu stau în legătură numai cu termenul-prim, ci trimit unul la altul printr-un soi de „reciprocitate multiplă", tocmai în virtutea *esenței* lor: dacă privim în ansamblu textele amintite, aflăm, de pildă, că *adevărul* implică, potrivit esenței sale, o relație cu ceva de ordinul „temeiului", anume că «problema adevărului ne aduce în chip necesar în preajma problemei temeiului»[1]. Esența adevărului *trimite* așadar la temei. Această „trimitere" nu se oprește aici, ci duce mai departe: căci, la rîndul ei, esența temeiului *trimite* la libertate: «Libertatea este [...] *origine a temeiului în genere*. Libertatea este libertate întru temei»[2]. „Legarea" termenilor secunzi unul de altul este multiplă și formează un fel de rețea, de vreme ce, «esența adevărului» nu trimite doar la temei, ci «se dezvăluie» totodată ca «libertate»[3]. Toți aceștia stau într-o «corelație de esență»[4], ceea ce înseamnă că *fiecare trimite, prin esența lui, la un altul*. Ei formează acum un *legato* în jurul termenului-prim care este ființa și fiecare termen pare să „spună" ceva despre ființă numai în măsura în care trimite la un altul. În virtutea faptului că esențele lor se „împletesc" în felul arătat, fiecare îi „împrumută" celuilalt ceea ce este gîndit despre ființă cu ajutorul lui. «Lucrul ce trebuie gîndit» devine acum obiectul unui *„joc" al termenilor secunzi*. Mișcarea numită *Kehre* — în interiorul căreia vedem că are loc „izbucnirea" în prim-plan a termenilor secunzi și totodată „împletirea" esenței lor — se definește tocmai prin acest „joc" al trimiterilor reciproce din interiorul multiplicității

[1] GA 9, p. 130.
[2] GA 9, p. 165.
[3] GA 9, p. 192.
[4] GA 9, p. 136.

de termeni secunzi, pe care îl vom numi, prescurtat, *joc secund*. El este un „joc" în măsura în care toți aceștia vin și pleacă, rînd pe rînd, din prim-planul tematizării ontologice, iar «lucrul ce trebuie gîndit» este trecut de la unul la altul.

Dacă vorbim, în contextul ontologiei lui Heidegger, despre joc, prin aceasta nu vrem nicidecum să sugerăm că punerea «întrebării privitoare la ființă» ar fi căzut acum în derizoriu, că o oarecare neseriozitate ar fi devenit nota dominantă. Nu trebuie să credem așadar că Heidegger și-a propus cu dinadinsul să se „joace", ci, dimpotrivă, în „dănțuirea" termenilor secunzi trebuie să descifrăm un efort de permanentă *adecvare a gîndirii la «lucrul care trebuie gîndit»*. De altfel, jocul pe care îl întîlnim aici nu este primordial expresia unui gest ludic, ci este, cum s-a putut deja vedea, un *atac* — un *atac multiplu* asupra problemei ființei, pe calea cîte unei probleme particulare. În plus, el este unul care se insinuează, care intervine fără a fi luat ca temă explicită, ca „motiv" de gîndire. Exegeza a sesizat faptul că jocul e o componentă importantă a ontologiei heideggeriene, însă majoritatea comentatorilor «concordă în constatarea că nu este un motiv călăuzitor al întregii lui gîndiri, ci cîștigă în importanță de la un moment încolo»[1]. „Momentul" e tocmai cel pe care l-am descris, dinlăuntrul „mișcării" numite *Kehre*, unde jocul se creează prin „izbucnirea" tuturor termenilor secunzi în prim-planul tematizării ființei, după ce aceștia ținuseră într-o permanentă tensiune proiectul ontologiei fundamentale. El este o eliberare a acestei tensiuni interne a gîndirii ce urmase o singură cale și totodată un atac extrem asupra ființei pe calea problemelor particulare conjugate. Și putem afirma că tematizarea explicită a jocului intervine în gîndirea heideggeriană tîrzie tocmai fiindcă această gîndire *se configurase deja ca joc*. Lucru pe care pare să-l confirme și foarte

[1] ROESNER, p. 6.

aplicatul comentariu de dată recentă pe care tocmai l-am citat, ce ia «ideea de joc drept fir călăuzitor pentru considerarea întregii filozofii a lui Heidegger»[1] și care se vede pus în fața unor specifice «dificultăți hermeneutice» tocmai fiindcă are de tratat nu numai despre «o gîndire care *folosește* motivul jocului» ci și despre una ce «*se configurează* ea însăși ca joc»[2]. Jocul este «ceva care, în gîndirea lui Heidegger, își afirmă prezența tocmai prin absența temporară a cuvîntului ca atare»[3]. La sfîrșitul comentariului amintit, care se rezumă însă la a analiza *folosirea* motivului ca atare, sînt date cîteva „exemple" pentru felul în care această gîndire ia forma unui joc: primul se referă la postura dublă a *Dasein*-ului, aceea de ființare *privilegiată* în raport cu ființa pe de o parte și, pe de altă parte, de ființare *finită*. Relația dintre aceste două determinații ale *Dasein*-ului, asupra căreia am văzut deja că Heidegger se apleacă cu insistență în cuprinsul meditațiilor despre finitudine, este una directă, în măsura în care «finitudinea *Dasein*-ului nu vine să se opună poziției ontologice privilegiate a acestei ființări, ci este în cele din urmă consecința ei»[4]. „Jocul" dintre privilegierea ontologică și finitudinea *Dasein*-ului este și aici unul al *tensiunii*, pe care deja analitica *Dasein*-ului o surprinsese prin conceptul de «proiect aruncat». Un alt exemplu este acela al «apartenenței reciproce dintre adevăr și eroare», așa cum este gîndită în interiorul conceptului de adevăr[5], unde trecerea de la starea de neascundere la

---

[1] Martina ROESNER, *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Kluwer Academic Publishers, 2003.

[2] ROESNER, p. 135.

[3] ROESNER, p. XIII.

[4] ROESNER, p. 306.

[5] Referitor la conceptul de adevăr din § 44, Gadamer spune undeva că ilustrează prezența dialecticii de tip hegelian în interiorul filozofiei lui Heidegger. Într-adevăr, e de aflat aici o „dialectică a

ascundere și invers poate fi definită ca un «spațiu de joc al apariției» a ceva[1]. Am putea adăuga, la rîndul nostru, exemplul temporalizării temporalității, „comunicarea" dintre ecstazele viitorului, prezentului și trecutului esențial, unde fiecare dintre ele deține la un moment dat preeminență în constituirea temporală a cîte unui fel de a fi al *Dasein*-ului. „Mișcarea" dinlăuntrul timpului pare a se configura, de asemenea, ca joc. Exemplele pot, firește, continua. Însă mai mult decît un exemplu de acest fel este «relația dintre *Dasein* și lume», adică *transcendența*, pe care Heidegger o interpretează explicit ca joc. E vorba de chiar prima folosire explicită a acestui „motiv", și pe care o întîlnim chiar în interiorul „mișcării" numite *Kehre*. Vom discuta pe scurt acest loc, dar nu pentru a prezenta „nuanța" în care e interpretată transcendența, ci doar pentru a arăta în ce sens larg trebuie înțeles cuvîntul „joc" atunci cînd el devine miza unei interpretări ontologice.

Preocupat să gîndească transcendența *Dasein*-ului pe o altă cale decît aceea a timpului, Heidegger insistă în prelegerea din semestrul de iarnă 1928–1929[2] asupra conceptului de *lume*, discutînd mai întîi (ca și în *Despre esența temeiului*) conceptul tradițional și încercînd să ateste în folosirea lui o semnificație transcendentală. «Conceptul de lume kantian» stă în centrul atenției, iar o simplă spusă din *Anthropologievorlesung*[3], în care Kant definește «omul de lume» ca unul ce e «prins în marele joc al vieții», îl provoacă pe Heidegger să întreprindă o «interpretare a

---

jocului", însă aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin că „jocul" dintre adevăr și ne-adevăr poate fi interpretat ca un „joc dialectic" în sens hegelian. (Cf. GADAMER, *Ges Werke* III, p. 231)

[1] ROESNER, p. 308.

[2] Prelegere ce poartă titlul *Einleitung in die Philosophie / Introducere în filozofie*. Cf. GA 27, § 36. *Welt als »Spiel des Lebens« / Lumea ca «joc al vieții»*, p. 309 și urm.

[3] Cf. Kant, *Anthropologievorlesung*, hrsg. von Arnold Kowalewski, München / Leipzig, 1924, p. 71.

transcendenței ca joc»[1], una cu totul spontană. Ceea ce îl atrage să facă aceasta este faptul că spusa kantiană e una «mai mult prefilozofică», ținînd de uzul curent al limbii, în interiorul căruia «oricînd, dacă avem urechea cît de cît pregătită, e de aflat filozofie», una, ce-i drept, «încă încătușată». Provocarea e una de moment, drept care Heidegger renunță la o «interpretare de esență a ceea ce numim joc», mulțumindu-se să dea «cîteva indicații», socotite «suficiente».

«Indicația» cea mai importantă este aceea că jocul nu trebuie privit numai din perspectiva atitudinii «jucăușe», care instituie un spațiu al lui «ca și cum», al unei irealități. A privi astfel jocul unui copil înseamnă a-l privi din perspectiva unui adult ce are, cum îi place să spună, «îndeletniciri serioase». Jocul, dimpotrivă, înțeles într-un sens «extrem de larg» și totodată «originar», îi cuprinde așa zicînd pe copil și pe adult laolaltă. El nu este primordial un ansamblu de reguli, ci *joaca însăși* (*das Spiel als Spielen*), cea în interiorul căreia, abia, se creează regulile și ia naștere un joc:

> Nu ajungem să ne jucăm deoarece există jocuri, ci se întîmplă invers. Există jocuri doar fiindcă ne jucăm, și aceasta într-un sens larg al cuvîntului joc, sens ce nu ajunge neapărat la expresie în ocupația însăși cu jocul. (GA 27, p. 312)

Ceea ce spune citatul de mai sus poate fi formulat în felul următor: *ne jucăm și atunci cînd nu ne jucăm*. Sau, altfel spus, *joaca precedă jocul*. Prin acest «sens extrem de larg» dat cuvîntului, incluzîndu-l atît pe copil cît și pe adult, Heidegger caută să gîndească de fapt *orice raportare a noastră la lucruri*, mai bine spus *posibilitatea* ei. El caută să explice fenomenul înțelegerii ființei, acela că o înțelegere a ființei este de la bun început prezentă atunci cînd ne îndeletnicim cu ființarea. Faptul că „ne jucăm chiar și atunci cînd nu

[1] GA 27, p. 323.

ne jucăm" un joc anume este aici un sinonim perfect al faptului-de-a-fi-în-lume. Sîntem dintotdeauna într-o lume, adică sîntem prinși în «jocul lumii». Jocul, înțeles ca *joacă* (*Spielen*) și conceput ca unul în care ne aflăm dintotdeauna, chiar fără să ne dăm seama, e „jucat" în fiecare raportare a noastră la ceva. Este un fenomen prin intermediul căruia Heidegger caută să facă inteligibilă *primordialitatea* înțelegerii ființei, anume faptul că orice raportare a noastră la o ființare sau alta presupune o înțelegere a ființei acestei ființări. Lucrul care nu este spus explicit în această interpretare a lumii și transcendenței ca joc, dar care se lasă dedus din cîteva fraze, este acela că filozofia însăși, ontologia, în măsura în care nu face decît să radicalizeze tendința înțelegerii pre-ontologice a ființei, poate fi înțeleasă, la rîndul ei, ca un astfel de *joc*. «Faptul-de-a-fi-în-lume», aflăm, urmează a fi conceput ca «un moment esențial al filozofiei», ceea ce înseamnă că ceva din «jocul lumii» este preluat de filozofie și „jucat" într-un fel aparte.

Lăsînd la o parte conceptul de joc din această interpretare heideggeriană a transcendenței, care este unul extrem de larg, aplicabil oricărei raportări umane, dar care a fost prezentat doar pentru a ilustra „seriozitatea" atitudinii avute în vedere prin acest cuvînt atunci cînd e folosit filozofic, să reținem sensul restrîns, acela de *joc al filozofiei*, prin care se înțelege efortul acesteia de a radicaliza înțelegerea ființei, adică pur și simplu de a se întreba care este «sensul ființei». Aceasta este, strict vorbind, „cuprinderea" conceptului prin care interpretăm „mișcarea" numită *Kehre*. Prin intermediul lui putem înțelege, retrospectiv, însuși programul ontologiei fundamentale ca fiind un *joc filozofic cu timpul*[1], lucru care nu înseamnă altceva decît că, prin

[1] Asupra acestui sens specific al conceptului de „joc" vom insista în ultimul paragraf al lucrării de față, ce poartă titlul *Jocul cu timpul*.

intermediul „timpului", așezat ca «orizont al înțelegerii ființei», problema ființei, unica problemă a filozofiei, este *atacată dintr-o perspectivă anume*, pe calea unui *singur* termen secund, fiind presupusă posibilitatea ca aceasta să poată „spune" totul despre ființă, adică să poată mijloci răspunsul întrebării privitoare la *sensul* ființei.

Interpretînd însă filozofia heideggeriană din perioada lui *Kehre* ca *joc al termenilor secunzi* și înțelegînd prin aceasta configurarea ei treptată ca joc drept un parcurs de „eliberare" din tensiunea internă creată de termenii secunzi alternativi din cuprinsul ontologiei fundamentale, nu ne putem pronunța asupra a ceea ce „s-a întîmplat de fapt" dacă nu măsurăm totul după ceea ce Heidegger nu conține a numi drept «lucrul însuși ce trebuie gîndit». Despre acesta ne-a dat deja o indicație chiar conceptul de timp, după ce am urmărit ce fel de gîndire a ființei era menit să mijlocească: una a ființei *în caracterul ei indisponibil*. Am văzut apoi că ceea ce fusese (și totodată ceea ce urma) a fi gîndit prin intermediul „timpului" ca termen secund a fost „preluat" de către termenii secunzi *alternativi* izbucniți în prim-planul tematizării ființei în urma „constatării", prilejuite de abordarea directă a problematicii finitudinii, că un monopol obiectiv al unei probleme particulare în abordarea problemei ființei nu există defel și pune automat o filozofie care mizează pe el în fața unei necesare scrutări a limitelor proprii. Însă meditațiile asupra finitudinii omului, devenite în cele din urmă meditații asupra finitudinii *filozofiei*, cuprindeau și un al doilea moment: ele ajungeau să „deducă" această finitudine specifică din însuși «lucrul ce trebuie gîndit», unul care cere, de fiecare dată, o nouă «retrezire»[1]. Finitudinea nu provine așadar din situarea noastră „eronată" pe o cale sau alta a gîndirii, nu

[1] Cf. *supra*, p. 359.

provine doar din *singularitatea* căii urmate. Chiar și atunci cînd gîndirea iese din exclusivitatea unei căi, ea are de a consuma astfel de «erori necesare» tocmai pentru că finitudinea ei specifică e „dictată" de «lucrul însuși ce trebuie gîndit» care, în «simplitatea» ce îl caracterizează, este totuși de o «bogăție» inepuizabilă[1]. În acest sens, finitudinea este primordial *a ființei înseși*, nu a gîndirii, căci ființa însăși nu se „donează" decît finit. Gîndirea deține, ca să spunem așa, o finitudine „de împrumut", care ia, în consecință, de fiecare dată alte forme. Așa se face că, în interiorul „mișcării" numite *Kehre*, configurată ca un joc al termenilor secunzi, gîndirea heideggeriană (a cărei tendință era de a gîndi ființa în caracterul ei indisponibil) *recapitulează* toată istoria metafizicii pe linia *erorilor necesare* din interiorul ei, rămînînd însă în cadrul prestabilit al „vechii probleme a ființei", unde această problemă devenea vizibilă și „atacabilă" pe calea cîte unei probleme particulare. Experiența pe care Heidegger o face consumînd în această variantă prescurtată — în interiorul lui *Kehre* — marile momente ale istoriei ce l-a precedat este aceea că *ființa în caracterul său indisponibil nu se lasă gîndită pînă la capăt prin nici un termen secund și nici printr-toți laolaltă*. Este, cum vedem, o reînnoită experiență a finitudinii, potrivit cu cel de al doilea moment al ei: finitudinea nu revine ca determinare doar unui „punct de vedere" izolat, unei „perspective" anume, ci este prezentă atît în fiecare dintre plasările într-o perspectivă cît și acolo unde perspectivele — anume „căile" de a accede și de a pune la problema ființei printr-o problema particulară — sînt strînse laolaltă și conjugate. Această experiență, dusă la extrem, este aceea a *retragerii ființei*, experiența fundamentală din interiorul lui *Kehre* și o dimensiune în care se va păstra, consecvent, gîndirea heideggeriană tîrzie.

[1] GA 26, p. 198, loc deja citat, cf. *supra*, p. 359.

A surprinde ființa «în problematica ei deplină» înseamnă a o gîndi nu numai pe linia *donării* ei, ci și din perspectiva *refuzului* ei de a se „da". Or, *donarea* ființei fusese identificată în fenomenul înțelegerii ființei, însă acest fenomen nu vorbise, sau nu fusese făcut să vorbească, și despre *retragerea* ei. Drept care, după ce chiar pornind de la el se petrecuse „reinventarea" omului ca *Dasein*, acest fenomen încetează acum să mai poarte cu sine vreo miză. În mod consecvent, o dată cu el iese din prim-plan *Dasein*-ul însuși.

Experiența finitudinii stă așadar atît la *începutul* cît și la *sfîrșitul* „mișcării" numite *Kehre*. O primă retragere a ființei este experimentată deja în cuprinsul «radicalizării filozofice a finitudinii», venită imediat după abandonarea proiectului ontologiei fundamentale. Numai că această „retragere" nu este una totală, ci doar în fața unei ontologii edificate pe baza conceperii radicale a unui *unic* termen secund, acela al „timpului". «Experiența din care ia naștere *Kehre* este aceea a *retragerii ființei*»[1]. Însă retragerea amintită este experimentată pînă la capăt abia după ce problema ființei este supusă unui atac „din toate direcțiile", pe calea *tuturor* termenilor secunzi a căror prezență în interiorul problemei ființei era „prescrisă" metafizic. „Mișcarea" numită *Kehre* se încheie în clipa în care retragerea ființei este experimentată ca una *totală*: ființa nu se lasă gîndită «în problematica sa deplină», adică în caracterul ei *indisponibil*, pe nici o „cale" deschisă de problemele particulare și nici prin conjugarea acestora, prin așa-numitul „atac multiplu" pe calea tuturor termenilor secunzi.

[1] GRONDIN, *Le tournant*..., p. 95. Cf. de asemenea p. 123: «Ideea unei *Kehre* în ființă se profilează pornind de la confruntarea lui Heidegger cu metafizica și cu ultimul său avatar, tehnica, definită ca imperiu al punerii în disponibilitate a ființării. Or, ființa, indisponibilul prin excelență, rezistă acestei puneri în disponibilitate, eclipsîndu-se».

Acest atac multiplu se configurează ca *joc* tocmai pentru că «lucrul ce trebuie gîndit» este ființa în caracterul său indisponibil. Mai mult decît atît, jocul termenilor secunzi, la care asistăm în interiorul „mișcării" numite *Kehre*, vine să confirme că «lucrul ce trebuie gîndit», la care trimitea deja conceptul de timp din interiorul ontologiei fundamentale, este *indisponibilul ființei*. Căci fiecare dintre termenii secunzi ce vin și pleacă din prim-planul tematizării ființei, în interiorul lui *Kehre*, nu este pus să „spună" altceva despre ființă decît ceea ce însuși *conceptul de timp* era menit să „spună". Adevărul, nimicul, temeiul, libertatea și timpul, toți acești termeni secunzi sînt aduși acum în prim-plan, însă se întîmplă că ceea ce fiecare are de „spus" despre ființă este *lăsat în seama altuia*, în virtutea «corelației de esență» dintre toți acești termeni, care *trimit*, prin esența lor, unul la altul. Ei pleacă de fiecare dată din scenă fără a putea „spune ce au de spus", ci doar indicînd unul către celălalt. Esența temeiului trimite la aceea a libertății, care trimite mai departe la esența adevărului etc. Termenii secunzi se definesc doar reciproc, forța fiecăruia de a „spune" ceva despre ființă este „slăbită" prin aceea că esențele lor se „împletesc", iar de aici „neputința" fiecăruia și a *tuturor laolaltă* de a mijloci o gîndire a ființei în caracterul ei indisponibil. Încercarea de a gîndi o ființă indisponibilă prin intermediul problemelor particulare conjugate conduce la experiența extremă a *retragerii* ființei, adică la *manifestarea acestui indisponibil în interiorul filozofiei înseși*. Eșecul ontologiei fundamentale apare acum multiplicat.

Însă „mișcarea" numită *Kehre*, pe care am interpretat-o ca joc al termenilor secunzi, este, cum am ținut să spunem dintru început, un parcurs de *adecvare* a gîndirii la «lucrul ce trebuie gîndit». Ceea ce înseamnă că, prin „eșecul multiplicat" din interiorul ei, gîndirea heideggeriană face totuși un „pas înainte", chiar dacă el este totodată o «răsucire»,

așa cum spune chiar cuvîntul *Kehre*. Răsucirea aceasta și-a primit expresia într-un bine cunoscut enunț de la sfîrșitul conferinței *Despre esența adevărului* (adăugat textului mult mai tîrziu, în ediția din 1949) și care sună astfel: «*esența adevărului este adevărul esenței*»[1]. Chiasmul amintește de «plănuita *Kehre*», cea care urma să se petreacă prin trecerea de la «ființă și timp» la «timp și ființă». Însă nu ne oferă nici o indicație în plus. Sîntem preveniți că propoziția amintită nu reprezintă «o simplă inversare de cuvinte, menită să trezească impresia de paradox» și că nu este, strict vorbind, «o propoziție în sensul unui enunț». Pentru lămurirea unei astfel de propoziții atît de încifrate, care pe deasupra nici «nu este un enunț», vom face recurs la varianta dezvoltată a acestui pasaj pe care o aflăm în prelegerea despre *Problemele fundamentale ale filozofiei* din semestrul de iarnă 1937–1938, așadar din perioada redactării lucrării publicate postum *Contribuții la filozofie*. Redăm textul în întregime:

> Nu căutăm „adevăruri" particulare, ci căutăm esența adevărului. Desfășurînd această întrebare, am ajuns acum în locul în care trebuie să ne întrebăm cu privire la adevărul esenței. Totul e aici enigmatic: întrebarea privitoare la *esența adevărului* este *totodată în sine însăși* aceea privitoare la *adevărul esenței*. Întrebarea privitoare la adevăr — pusă ca o întrebare fundamentală — se întoarce în sine însăși împotriva ei înseși. Această *răsturnare* pe care tocmai am descoperit că trebuie să o facem este semnul că am ajuns în perimetrul unei întrebări cu adevărat filozofice. Cum anume stau lucrurile cu această răsturnare, în ce anume își are ea temeiul, sînt lucruri pe care nu le putem acum cunoaște, dat fiind că de-abia ne apropiem de perimetrul în interiorul căruia se petrece meditația filozofică. Un singur lucru e clar: dacă orice gîndire — cu cît ajunge să gîndească mai originar și cu cît se apropie mai mult de lucrul pe care filozofia l-a gîndit din prima clipă și nu conține să-l gîndească —

[1] GA 9, p. 201.

trebuie să se miște atît de implacabil în interiorul unei astfel de răsturnări, atunci trebuie că răsturnarea aceasta însăși aparține acelui ceva asupra căruia se apleacă, cu meditația ei, filozofia (Ființa ca eveniment apropriator). (GA 45, p. 47)

Trecerea de la întrebarea privitoare la *esența adevărului* la aceea privitoare la *adevărul esenței* se petrece ca «răsturnare», iar lucrul acesta, aflăm, este semnul situării într-o problematică «cu adevărat filozofică». Însă ce este, aici, «cu adevărat filozofic»? Mai întîi, faptul că întrebarea privitoare la adevăr este una privitoare la *esența* adevărului și nu una îndreptată către definirea diverselor tipuri de adevăr. Întrebarea nu este așadar alta decît «ce este adevărul?», o întrebare particulară, care, pusă în chip radical, poartă, ca toate celelalte, «asupra întregului». Se spune însă că, dusă la extrem, întrebarea ajunge să se «întoarcă în sine însăși împotriva ei înseși», iar această «întoarcere» își găsește expresia în chiasmul «esența adevărului este adevărul esenței» care, pentru moment, nu ne spune mare lucru. „Adevărul" era, așa cum am arătat, unul dintre termenii secunzi prin intermediul cărora ființa fusese tematizată, dar pe care l-am numit totodată a fi „mai mult decît un termen secund". Exact în această calitate apare aici. Căci, mai devreme, în textul prelegerii, Heidegger vorbește despre o «ambiguitate» pe care ar conține-o întrebarea privitoare la adevăr, de vreme ce, căutînd «esența» adevărului, ea înțelege prin cuvîntul acesta «generalul», ceea ce este comun tuturor adevărurilor și le definește. Întrebarea privitoare la *esența* adevărului nu ar căuta, aflăm, o astfel de esență, „ceva" pornind de la care să se definească drept adevăr orice adevăr. «Esența adevărului nu este un simplu concept, pe care oamenii îl poartă în mintea lor, ci adevărul *ființează în chip esențial* (*west*)»[1]. Cuvîntul «esență»

[1] GA 44, p. 45.

este înțeles aici verbal, ca sinonim al lui «a fi», iar atribuirea acestui verb arată că prin „adevăr" nu mai e avut în vedere «ceea ce este adevărat», ci e înțeles ca o «survenire». Există, aflăm, și o «istorie ascunsă a „esenței" adevărului».

Conceptul «originar» al adevărului ca stare de ne-ascundere conținea deja ideea unei astfel de «surveniri», prin faptul că presupunea o „trecere" de la starea de ne-ascundere la ascundere și invers. Însă «survenirea» aceasta e numită acum direct prin verbul *wesen*, care, dincolo de faptul că este un sinonim al lui «a fi», aducînd adevărul în sinonimie cu ființa însăși, vine să dezinstituie substantivul «esență» (*Wesen*) derivat din el. Cu alte cuvinte, nu se mai poate vorbi despre o *esență* a adevărului, de vreme ce aceasta nu stă precum «un simplu concept pe care-l poartă în minte oamenii», ci, pur și simplu, *ființează în chip esențial* (*west*). Esența adevărului nu mai este „ceva" care poate intra sub un concept «originar», pentru ca pornind de aici să fie atacată problema ființei. Adevărul, prin faptul că *ființează în chip esențial* ca ascundere și ca stare de neascundere, nu mai constituie o «problemă particulară» ce trebuie «surprinsă cu adevărat» și făcută să «poarte asupra întregului». Nu mai este un termen secund care să mijlocească o gîndire a ființei, și astfel o obținere a «sensului» ei, de vreme ce *esența* lui, exprimată verbal, este sinonimă cu «a fi». În virtutea acestei sinonimii, el devine «adevărul ființei», ceea ce nu vrea să spună decît că „jocul" dintre starea de ascundere și ascundere este *deja prezent* în ființă atunci cînd gîndirea vine să construiască conceptul «originar» al adevărului, pentru ca, prin intermediul lui să atace problema ființei. Astfel, prin „adevăr", folosit ca termen secund al tematizării ființei, *nu este nimic de „spus"*. Răsturnarea la care trimite chiasmul indică tocmai desființarea funcției de termen secund, iar sensul ei, tradus în termenii interpretării noastre, pare să fie următorul:

lucrul pe care vrem să-l „spunem" despre ființă pe calea determinării esenței „adevărului" — ca „joc" între starea de ascundere și ascundere, ca fapt de a fi simultan «în adevăr și în ne-adevăr» — *nu ajungem să-l aflăm decît dacă ființa însăși a jucat cu noi acest joc al ascunderii și neascunderii, în speță al donării și al retragerii ei.* Ceea ce noi aflăm despre *esența adevărului* este de la bun început un lucru ce ține de *adevărul esenței*, adică al *ființei*, și tocmai de aceea îl putem surprinde ca atare. Drept care e necesar să ne întoarcem către ceea ce face cu putință configurarea esenței adevărului ca „joc" între ascundere și ne-ascundere, în speță către jocul primordial, acela al ființei.

S-ar putea părea că prin această răsturnare punctuală indicată aici, Heidegger s-ar fi oprit definitiv la „adevăr" ca o cale de gîndire a problemei ființei și că ajungînd, în filozofia sa tîrzie, să vorbească despre «adevărul ființei», nu face decît să aplice termenului-prim, ființei, „modelul" adevărului ca joc între ascundere și neascundere. În aceste condiții, „adevărul" ar fi, ca să zicem așa, termenul secund ce ar fi cîștigat „lupta" cu ceilalți, reușind să mijlocească o gîndire a ființei în caracterul său indisponibil. Însă lucrurile nu stau deloc așa. Vom avea ocazia să vedem, pe parcursul paragrafului următor, că, în filozofia de după *Kehre*, problemele particulare — oricît de bine surprinse, în intenția de a mijloci o gîndire a ființei — nu mai au nici o relevanță. Și aceasta fiindcă ființa nu mai este cîtuși de puțin o *problemă*. Tocmai în acest sens se vorbește despre o «dispariție a ființei»[1], formulă prin care nu trebuie însă să înțelegem evacuarea temei ca atare, ci faptul ființa nu mai este «atacată» pe calea «problemelor particulare» (adevăr, nimic, timp etc).

Ceea ce se întîmplă cu „adevărul" ca termen secund în interiorul «răsturnării» indicate prin propoziția «esența

[1] Cf. ZD, p. 46.

adevărului este adevărul esenței» — anume faptul că el este desființat în această calitate a sa — devine acum valabil și pentru ceilalți termeni secunzi. Nici unul dintre ei nu mai are, în consecință, *nimic de „spus"* despre ființă, din moment ce „lucrul" pe care adevărul îl spusese — și pe care fiecare era menit să-l „spună" — era de fapt „spus" mai întîi de ființa însăși. La fel cum, prin gîndirea «legăturii dintre ființă și timp», toți ceilalți termeni secunzi împreună cu care ființa ar fi putut fi gîndită erau „reconciliați" cu ea și gîndiți în spațiul unei «apartenențe reciproce», tot la fel adevărul, scos din calitatea de termen secund, din postura în care ar fi putut „spune" ceva despre ființă, face ca toți ceilalți termeni secunzi să-și piardă automat calitatea de mijlocitori ai gîndirii ființei. Ontologia lui Heidegger devine astfel o «ontologie negativă»[1], adică una în care „nimic nu e de spus". Ea dezvoltă de aceea o logică a tăcerii, «sigetica», adaptată *imposibilității* de a rosti ființa «în chip nemijlocit», una ce ține seama de faptul că «orice rostire vine dinspre ființă», sub puterea căreia stau «orice cuvînt și orice logică»[2]. Heidegger însuși își compară tipul de abordare din ontologia sa tîrzie cu cel din teologia negativă, în măsura în care ea face un «pas înapoi», refuzînd să se exprime prin «enunțuri». Printr-un astfel de refuz, «modele ontice ce ne sînt date în cuprinsul limbii sînt scoase din uz și distruse»[3]. Însă mai avem de-a face atunci cu un limbaj? Desigur, dar cu unul care, cum spune Derrida, «nu încetează să pună la încercare limitele înseși ale limbajului»[4].

---

[1] GRONDIN, *Le tournant..*, p. 109

[2] Cf. GA 65, p. 78 și urm.

[3] ZD, p. 51.

[4] DERRIDA, J., *Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993, p. 53. Merită amintită aici teza întregii cărți: «ceea ce, în filiație greco-latină, este numit „teologie negativă", *este un limbaj*» (*subl. n.*).

Am parcurs, iată, istoria internă a „mișcării" numite *Kehre*, din clipa declanșării ei, o dată cu radicalizarea filozofică a finitudinii, trecînd apoi prin momentul „asaltului multiplu" asupra problemei ființei pe calea tuturor termenilor secunzi conjugați, pînă la răsturnarea propriu-zisă a problematicii deschise de unul dintre acești termeni secunzi — *adevărul* — într-o problematică ontologică de factură „negativă". Această „istorie" pe care tocmai am înfățișat-o nu este una databilă, dacă prin aceasta înțelegem referirea exactă la ani sau la decenii. De altfel, dificultățile întîmpinate de exegeza heideggeriană în a lega *Kehre* de un moment anume, respectiv de un text sau de altul, sînt o bună dovadă că un astfel de demers își află foarte devreme limitele.

În ce privește cercetarea de față, abordarea problematicii legate de *Kehre* s-a făcut cu o intenție foarte precisă: de a urmări cum ceea ce fusese gîndit prin conceptul de timp din interiorul ontologiei fundamentale este gîndit mai departe, în afara acesteia. N-am făcut așadar decît să gîndim conceptul de timp „în interiorul lui *Kehre*", adică să urmărim felul în care ceea ce urma să fie gîndit pe calea „timpului" este gîndit pe alte căi, rămînînd totuși „unul și același lucru". Pe acesta l-am numit, potrivit cu indicația dată de conceptul de temporalitate din analitica *Dasein*-ului, a fi *indisponibilul ființei*. În mod consecvent, interpretarea „mișcării" numite *Kehre* ca „joc secund" a avut ca reper tocmai această definire a «lucrului ce trebuie gîndit». Drept care, prin expresia „joc secund" am înțeles, laolaltă, *două* lucruri: 1) mai întîi faptul că gîndirea heideggeriană, în efortul ei de adecvare la «lucrul ce trebuie gîndit», s-a *configurat*, pe parcursul „mișcării" numite *Kehre*, ca *joc*. 2) apoi, faptul că miza ei, în tot acest proces de configurare sub forma jocului, a fost întotdeauna atacul problemei ființei pe calea cîte unui termen secund, menit, prin elaborare

radicală să „spună" ceva despre ființă, adică să exprime «lucrul ce trebuie gîndit».

Dar am văzut că gîndirea asupra ființei a ajuns să se configureze ca *joc secund* (adică al termenilor secunzi) tocmai pentru că există un *joc prim* (în interiorul termenului-prim, care este ființa): acela dintre *donare* și *retragere*. Ființa însăși este indisponibilă tocmai fiindcă în ea „se joacă" laolaltă cele două. În textul unei conferințe ținute la Todtnauberg în februarie 1957, Heidegger, vorbind despre faptul că nimic din domeniul ființării nu poate livra un exemplu pentru felul în care se «comportă» «lucrul ce trebuie gîndit», adică ființa, spune: «și aceasta fiindcă *esența ființei este, probabil, însuși jocul*»[1]. El se referă aici la *jocul prim*, cel din interiorul ființei înseși, și îl numește ca atare. Însă cuvîntul «probabil» (*vermutlich*), pe care îl așază aici, nu este nicidecum semnul nesiguranței, ci mai degrabă al bănuielii (în germ. *Vermutuung*) că „așa stau lucrurile". Prezența cuvîntului în acest loc arată cît de „probabilă" apare, în ochii lui, o numire de acest fel a ființei în caracterul ei alternativ de donare și retragere. La fel, cît de „probabilă" este numirea «lucrului ce trebuie gîndit» prin simplul cuvînt „joc" și, implicit, posibila lui definire ca *indisponibil al ființei*. Gîndită cu adevărat în caracterul ei indisponibil, *ființa e, primordial, cea care se joacă*, cu ea însăși și *cu noi*. Căci omul, în fiecare proiect al lui, nu face decît să *arunce* peste lume plasa unei înțelegeri, însă această aruncare nu este decît o *răs-aruncare* (*Entwurf*), adică o aruncare-mai-departe a ceea ce ființa, primordial, a aruncat. Omul se definește prin aceasta ca *aruncător aruncat* (*der geworfene Werfer*)[2]. În acest joc al aruncărilor, el «aparține»

---

[1] *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, conferință ținută la 24 februarie 1957 în Todtnauberg și publicată în volumul *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957. Cf. p. 63 (*subl. n.*).

[2] GA 65, p. 45.

întru totul ființei, însă aceasta are totodată «nevoie»[1] de el pentru a-și juca jocul cu ea însăși.

Desfășurarea internă a „mișcării" numite *Kehre*, pe care am urmărit-o în tot acest paragraf și care ni s-a arătat ca un parcurs de adecvare a gîndirii la «lucrul ce trebuie gîndit» primește, prin interpretarea pe care i-am dat-o, sensul următor: din jocul secund purtat „pe cont propriu" și jucat ca un atac asupra problemei ființei, gîndirea heideggeriană, făcînd experiența faptului că „nu noi ne jucăm cu ființa, ci ființa se joacă cu noi", realizează prin „mișcarea" numită *Kehre* o *intrare în jocul ființei*, așadar într-un joc în care *indisponibilul* e „regula" însăși. Jocul acesta va primi numele de *istorie a ființei*[2]. În interiorul acestei istorii, aflăm, ființa însăși «aruncă zarurile» și, uneori, chiar «lasă să se înstăpînească aparența că, prin fapta sa, omul le-ar putea dirija căderea»[3]. Jocul ființei este, așadar, cu ea însăși și *cu noi*. Iar o gîndire care se lasă prinsă în acest joc începe să aibă un cu totul alt «comportament». În acest loc, pentru a caracteriza mai potrivit „intrarea în jocul ființei", ne putem aminti de sinonimia dintre joc și *dans* în limba română și să ne aventurăm, pentru o clipă, pe calea deschisă de ea, pentru a aduce în discuție, în această lumină, doar cîteva dintre cuvintele-cheie ale «istoriei ființei», așa cum o aflăm înfățișată în lucrarea publicată postum *Contribuții la filozofie*. Aventura pare să merite făcută fie și numai pentru că, în limba lui Heidegger, sinonimia amintită nu e de găsit. „Intrarea în jocul ființei", petrecută o dată cu *Kehre*, ne apare prim urmare ca un moment în care gîndirea ce se angajează în acest joc începe, așa zicînd, *să danseze*. Mai exact spus, ea *învață* acest lucru. *Kehre* e chiar prima mișcare din acest dans, pîndită de dezechilibru și

[1] GA 65, p. 44.

[2] Cu privire la «caracterul de joc al istoriei ființei», cf. ROESNER, p. 188 și urm.

[3] GA 69, p. 213.

stîngăcie. Însă, o dată, cu ea, intrarea în joc e făcută. Istoria ființei este un dans enorm, în care gîndirea nu poate decît urma „gesturile" ființei. Ea sesizează în acest dans de proporții două „mișcări" constante prin care ființa s-a jucat deja cu noi și prin care se joacă încă: Heidegger le va numi: «primul început al gîndirii» și «celălalt început». Cele două trimit unul către altul în maniera alternanței de pași (*Zuspiel*), iar gîndirea dansantă e preocupată să împlinească «trecerea» (*Übergang*) de la unul la celălalt. Ea este «gîndire ce împlinește trecerea» și are astfel un oficiu de pregătire (*Vor-bereitung*), pe care îl împlinește prin faptul că, eliberîndu-se de orice voință de a dispune, se pune pe sine la dispoziție (*Bereitschaft für die Wahrheit des Seyns*)[1] pentru ceea ce va «urma» (pentru *die Zukünftigen*, «cei ce stau să vină»), nefăcînd mai mult decît să «presimtă» (*Ahnung des Seyns*). Dispoziția afectivă este, în acest dans străin, «reținerea» (*Verhaltenheit*) sau «sfiala» (*Scheu*), ceea ce înseamnă că inițiativa următorilor „pași" ai dansului nu-i aparține. Intenția a fost însă să ilustrăm caracterul pe care îl primește filozofia tîrzie a lui Heidegger, acela de maximă receptivitate față de «lucrul ce trebuie gîndit». Însă acesta, în ciuda precauțiilor din ce în ce mai mari pe care se vede nevoită să și le ia această filozofie, nu va rămîne nenumit.

Un singur cuvînt pentru ființă și timp

Dans tous les cas, le lieu où se joue le destin de la pensée est l'exacte frontière du dicible

Alain BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, 1998

O conferință-seminar ținută de Derrida în Canada pe 1 aprilie 1997 purta următorul titlu: *O anumită posibilitate*

[1] Cf. GA 65, p. 242.

imposibilă de a vorbi despre Ereignis[1]. Chiar dinlăuntrul acestei «posibilități imposibile» ne vorbește conferința *Timp și ființă*, ținută de Heidegger la Freiburg în anul 1962. Este vorba de unul dintre cele mai importante texte ale filozofiei tîrzii, în care este reluată explicit și substanțial problema timpului, în speță a «legăturii dintre ființă și timp». Titlul este de altfel identic cu cel al secțiunii a treia, nepublicate, a lucrării din 1927, lucru care reprezintă «o indicație că gîndirea din *Ființă și timp* a fost continuată»[2]. «Această conferință enigmatică»[3] este, trebuie spus, singurul text propriu pe care Heidegger l-a comentat într-un seminar și care, în plus, «recapitulează mișcarea și transformarea gîndirii heideggeriene de la *Ființă și timp* la rostirea de mai tîrziu a lui *Ereignis*»[4]. Posibilitatea imposibilă dinlăuntrul căruia el vorbește ține de faptul că ontologia heideggeriană a devenit una «negativă», apofatică, refuzînd așadar să mai „spună" ceva despre ființă, cel puțin pe calea «enunțurilor»: la începutul conferinței, Heidegger își previne auditoriul că nu are de ascultat «o suită de propoziții enunțiative», ci de urmărit un «parcurs al indicării», și totuși încheie spunînd: «[Conferința de față] n-a făcut decît să vorbească în propoziții-enunțuri». *Cuvîntul-înainte* de o pagină și jumătate vine de asemenea să ne plaseze în paradoxala dimensiune a rostirii dincolo de enunțuri și, implicit, a înțelegerii lor altfel decît ca atare: ni se spune

---

[1] În: NOUSS, Alexis, *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire autour de J. Derrida* (avec J. Derrida et G. Soussana), L'Harmattan, coll. «Esthétiques», Paris 2001.

[2] ZD, p. 46.

[3] GRONDIN, *Le tournant...*, p. 23.

[4] ZD, 29. Procesul-verbal al acestui seminar îl aflăm publicat de asemenea în volumul *Zur Sache des Denkens*. O excepție, însă de altă natură, o constituie și seminarele din Zollikon, unde lucrarea *Ființă și timp* e folosită de Heidegger «ca un soi de manual pentru uzul psihiatrilor».

că, privind în original un tablou al lui Paul Klee «din anul morții sale», n-am putea decît să stăm pur și simplu în fața lui și «să renunțăm la orice pretenție de inteligibilitate nemijlocită». La fel s-ar întîmpla dacă am citi una dintre poeziile lui Trakl, ba chiar și dacă am urmări dezvoltările de fizică teoretică ale lui Heisenberg (aici cu cîteva excepții). Și în cazul filozofiei, Heidegger cere dreptul de a se dedica exclusiv «meditației» și de a se îndepărta de orice formă de «înțelepciune aducătoare de folos în viață». Și în cazul ei trebuie așadar renunțat la pretenția «inteligibilității nemijlocite».

Însă ce înseamnă a renunța la o astfel de «pretenție»? De ce filozofia nu mai vrea să vorbească prin «enunțuri» și de ce totuși o face? Nu este aceasta, într-adevăr, o «posibilitate imposibilă»? Prin ceea ce Heidegger numește aici «enunț» nu trebuie să înțelegem desigur simpla construcție propozițională (deși el socotește, acum, noțiuni gramaticale precum «subiect» și «predicat» de-a dreptul «nefericite»), ci enunțurile-cheie, ca de pildă «*Dasein*-ul este timp», pe care ontologia fundamentală, în speță analitica *Dasein*-ului, îl rostea în subsidiar o dată cu orice alt enunț al ei. O dată cu *Kehre*, așa cum am putut vedea, problema ființei dispare ca *problemă* propriu-zisă, atacabilă pe o cale sau alta, și orice termen secund împreună cu care ființa fusese tematizată își pierde forța de a „spune" ceva despre ființă. Experiența acestei neputințe a filozofiei de a problematiza și deci de a *interpreta* ființa a fost făcută de Heidegger atunci cînd a pus în chip extrem întrebarea privitoare la esența adevărului, ajungînd să constate că acest termen secund *nu are nimic de „spus"* despre ființă, în speță că nu poate mijloci o gîndire a ființei în caracterul său indisponibil. Lucru care a făcut ca oricare altă cale de atacare sub formă de *problemă* a ființei să se dovedească lipsită de perspectivă. Conferința din 1962, care se vrea o continuare

sub o altă formă a lucrării *Ființă și timp*, va arăta că „timpul" nu poate „spune", nici el, nimic despre ființă. Însă această „neputință" este gîndită pînă la capăt, și anume pornind de la indisponibilul ființei, gîndit «dincolo de ființă».

Este prezentată, pentru început, «legătura dintre ființă și timp», așa cum subzista ea în interiorul metafizicii: ființa a fost înțeleasă dintotdeauna ca «prezență», ceea ce înseamnă că pornind de la «prezent», adică pornind de la timp. Timpul, la rîndul lui, a fost înțeles pornind de la ființa astfel concepută, adică tot pornind de la prezent. Ființa și timpul «se determină reciproc» (cercul ontocronic). «Și»-ul denumește această apartenență reciprocă în virtutea căreia cele două sînt înțelese una pornind de la cealaltă. Însă pentru ieșirea din cercul ontocronic al metafizicii, nu mai este aleasă acum calea ontologiei fundamentale, aceea a radicalizării înțelegerii timpului și a obținerii unui concept *originar*[1], ne-metafizic. Heidegger nu mai urmărește să înțeleagă *filozofic* ființa pornind de la timp, chiar dacă, în fapt, ea ar fi fost dintotdeauna astfel înțeleasă. «Prudența» este acum cuvîntul-cheie al filozofiei. Și ea se manifestă prin aceea că, despre *ființă*, despre care nu se poate spune pur și simplu că «este», ca și despre *timp*, al cărui fel de a fi nu coincide cu «este»-le curent al ființărilor simplu-prezente, «a fi»-ul este înlocuit cu un sinonim menit să pună în suspensie orice înțelegere prealabilă care s-ar strecura atunci cînd spunem despre ceva că «este». Sinonimul acesta este «*es gibt*». Expresia, în limba germană curentă, este într-adevăr un sinonim perfect al verbului «a fi», numai că în interiorul ei verbul e însoțit de particula

[1] Cuvîntul «originar», aflăm din procesul-verbal al seminarului (SZD p. 30), «dă naștere cu ușurință neînțelegerilor». Este folosit așadar cu prudență de Heidegger, fiindcă trimite tocmai la încercarea filozofiei lui timpurii de a gîndi ființa pe calea cîte unui termen secund prin elaborarea, de fiecare dată, a unui «concept originar».

impersonală «*es*». Situația aceasta lingvistică e de regăsit, de pildă, și în limba franceză, în cazul lui «*il y a*». Prezența particulei nu e de atestat desigur doar în această expresie, ci se extinde în cazul mai multor verbe a căror acțiune e impersonală: *es regnet* înseamnă «plouă», iar limba română nu numește, precum franceza (*il pleut*), acest impersonal. Însă el se cere acum tradus, chiar dacă acest lucru nu e de obicei necesar, cînd putem spune pur și simplu «există». În plus, verbul din această construcție germană, care prin impersonalizare devine sinonim cu «a fi», este verbul *geben*, care înseamnă «a da», și pe care Heidegger preferă să îl „audă" și să îl facă auzit ca atare în expresia amintită atunci cînd se folosește de ea ca sinonim al lui «a fi». Vom traduce așadar expresia chiar în felul în care textul conferinței vrea să o facă auzită și vom spune astfel: «„ceva" dă»[1].

> Să rămînem prudenți în ce privește „ființa" și „timpul". Nu vom spune: ființa este, timpul este, ci: „ceva" dă ființă, „ceva" dă timp. Prin aceasta n-am făcut, pentru început, decît să spunem același lucru într-alt fel. În loc de „este" spunem „există" [«„ceva" dă»]. (ZD, pp. 4–5)

Speculînd această situație lingvistică, Heidegger urmărește să evite un punct de pornire care, în filozofia de tinerețe, conducea la *interpretarea* ființei pornind de la timp, unde timpul — conceput, potrivit felului lui de a fi, ca *temporalizare a temporalității* — era menit, prin verbalizare tautologică, să „spună" ceva despre verbul ce i s-ar potrivi ființei și care nu putea să fie pur și simplu «a fi», de vreme ce acesta poate reveni doar «celor ce sînt». Pe calea lui *es gibt*, el încearcă acum să gîndească legătura dintre ființă și timp „pe teren neutru", fără a reduce, prin interpretare,

---

[1] Cf. traducerea în versiunea românească a lucrării *Ființă și timp* (p. 275) a impersonalului «*es ruft*», ce redă «chemarea conștiinței», prin «„ceva" cheamă».

un termen la celălalt. Și face aceasta căutînd să vadă «ce anume poate fi experimentat și surprins cu privirea în acest *es gibt*»[1], în speță ce ar fi de zis dacă, atît în cazul ființei, timpului, totul ar fi gîndit pornind de la verbul din această expresie, adică pornind de la «a da».

Ființa, dacă e adevărat că a fost înțeleasă dintotdeauna ca «prezență» și ca «ajungere-la-prezență» (*Anwesen*)[2], se lasă gîndită pe linia «donării» dacă *prezența* e înțeleasă în raportul ei cu *absența*. În acest loc poate fi identificat deja „efectul" lui *Kehre*, căci este adus în discuție „adevărul", acel termen secund care, printr-o problematizare extremă, făcuse ca tot demersul filozofic să se răstoarne. Heidegger exemplifică acum raportul dintre prezență și absență „în termeni de adevăr", în speță vorbește despre «neascuns» și despre «ascundere». Prezența a ceva e echivalentă cu scoaterea lui din ascundere, absența lui e ascundere. Prin acest scurt ocol el urmărește să pună în evidență faptul că ființa, înțeleasă pe linia lui «a da» din *es gibt*, e concepută implicit în și în „negativul" ei, care este *retragerea*. Jocul acesta dintre donare și retragere, prezent în ființă, face ca aceasta să dezvolte, în sine însăși, o *istorie*: istoria ființei. Lui «a da», folosit ca verb pentru ființa însăși, Heidegger îi specifică acum sensul, potrivit cu dimensiunea «istorică» a ființei, înlocuindu-l cu unul din familia cuvîntului «istorie» (*Geschichte*): „verbul ființei" devine acum *schicken*, care înseamnă «a trimite» și «a destina». Ființa dezvoltă o istorie internă, complet diferită de ceea ce ne reprezentăm în mod curent ca istorie, prin aceea că «destinează istorial» o epocă sau alta. Însă succesiunea epocilor ei nu trebuie gîndită pur și simplu ca una a alternanței donare–retragere. Acest lucru vrea să-l spună referirea etimologică la cuvîntul grecesc

[1] ZD, p. 5.
[2] Cf. ZD, pp. 6–7, loc deja citat.

ἐποχή, care înseamnă tocmai «reținere», «retragere». „Epocile" istoriei ființei nu pot fi caracterizate ca o *alternanță* de donări și retrageri succesive ale ființei, ci fiecare dintre ele, în măsura în care în ea ceva este «destinat istorial» de către ființă, reprezintă o simultană «retragere». Tocmai acest lucru este important atunci cînd Heidegger gîndește ființa pornind de la «a da» din *es gibt* și ca destinare istorială: el vrea să înțeleagă donarea și retragerea ființei ca fiind așa zicînd *simultane*, că nu poate fi surprins cu nici un chip unde *cînd* anume are loc donarea și *cînd* retragerea. Istoria ființei devine, în virtutea acestei „simultaneități" și indistincții a donării și a retragerii, o istorie indisponibilă. Suita «epocilor» ei nu poate fi de aceea socotită «nici întîmplătoare și nici necesară»[1]. Singurul lucru care poate fi gîndit și spus este că donarea ființei este *totodată* retragere.

Gîndit pe linia lui «a da» din *es gibt*, timpul ajunge să fie și el conceput — prin medierea mai multor transferuri terminologice, asemănătoare cu cele descrise mai sus — ca o simultaneitate a donării și a retragerii. Este adusă în discuție la început vechea determinare aristotelică ce pornea de la «acum»-ul prezent, în care celelalte dimensiuni (trecutul și viitorul) erau socotite drept «ceva neființător» (μὴ ὄν τι). Însă o astfel de înțelegere a timpului, arată Heidegger, vine cu presupunerea că «acum»-ul prezent ar fi ceva ființător, chiar în sensul în care lucrurile din jurul nostru ființează. Presupoziție care nu se verifică, deoarece nu se poate distinge *unde* anume ființează un astfel de timp, de vreme ce nici instrumentul care măsoară «acum»-urile, ceasornicul, nu poate atesta că *în el* ființează ca atare timpul[2]. Prezentul înțeles ca «acum» nu are așadar *prezență*,

[1] ZD, p. 9.

[2] Cf. *supra*, p. 19, unde este prezentată «analiza folosirii ceasului» din conferința *Conceptul de timp*, analiză reluată pe larg în GA 24, pp. 347–348, 363 și urm.

ceea ce înseamnă, totodată, că nici nu poate face inteligibilă prezența a ceva. Drept care se cere gîndit el însuși pornind de la aceasta. O astfel de «cale inversă» deschide către o nouă înțelegere a timpului, în care «acum»-ul nu mai este luat ca punct de plecare și în care timpul nu mai este conceput ca ceva ce «este». În acest loc, pornind de la cuvîntul german *Anwesenheit*, care înseamnă «prezență», Heidegger începe un multiplu transfer terminologic, ca și în cazul ființei, pentru a caracteriza cît mai exact felul de a fi al timpului, dacă acesta nu poate «fi» pur și simplu, așa cum lucrurile sînt. El caută să obțină un „verb al timpului", care să caracterizeze cît mai exact felul de a fi al acestei ființări cu totul aparte, despre care, totuși, «nu se poate spune că nu este nimic».

Așadar prezența, gîndită ca *Anwesenheit*, este luată ca punct de plecare în conceperea timpului. Prezența este însă nu numai „prezență a ceva" ci și „pentru cineva". A fi prezent înseamnă a-i fi *cuiva* prezent, iar omul este cel care are această legătură privilegiată cu prezența a ceva. El e cel care, ca să zicem așa, o „resimte". Prezentul, ca dimensiune a timpului gîndit pornind de la «a da» din *es gibt*, este prin urmare, pentru om, un «dar» (*Gabe*) pe care aceasta îl primește. Omul, ca ființare ce „resimte" prezența a ceva, este astfel «permanentul primitor al darului», adică al timpului. Al *întregului* timp însă, nu doar al timpului prezent, lucru care înseamnă: omului îi este *hărăzit* un timp. Tocmai acesta este verbul ce devine „verb al timpului". A *hărăzi* (*reichen*) este un mod determinat al lui «a da», sau, altfel spus, este verbul «a da» înțeles *doar* în legătură cu timpul și nu ca un «a da» în genere. Determinînd felul de a fi al timpului printr-un astfel de verb cu semnificație specificată, Heidegger urmărește să ajungă la un concept *unitar*, unul în care timpul prezent să nu mai apară diferit de celelalte dimensiuni ale timpului pe criteriul că acesta

— prezentul — ar ființa, iar celelalte nu. Hărăzirea, adică donarea timpului, e una «triplă», căci prin ea, omului nu îi este dat doar timpul prezent, ci timpul în toate dimensiunile sale (prezent, trecut, viitor). Departe de a fi departajate pe criteriul lui «a fi» sau «a nu fi», dimensiunile timpului „comunică" între ele, dezvoltă un «joc reciproc» (*Zuspiel*) pe care, dacă ne amintim, analitica *Dasein*-ului îl redase prin conceptul de *ecstază* și de *temporalitate ecstatică*. „Noutatea" care intervine aici ține chiar de faptul că relația dintre dimensiunile timpului e concepută explicit ca joc. Căci, în virtutea acestui «joc reciproc» dintre trecut, prezent și viitor, timpul poate fi gîndit ca simultană donare și retragere. Jocul reciproc dinlăuntrul timpului, pe de o parte, unifică prezentul, trecutul și viitorul, adică le «aduce aproape», dar pe de altă parte le face să se «îndepărteze» unul de altul. „Mișcarea" dinlăuntrul timpului se realizează, pe de o parte, ca *dăruire* a prezentului, care însă nu e posibilă fără ca laolaltă cu ea să aibă loc un *refuz* (*Verweigerung*) și o *reținere* (*Vorenthalt*) a celorlalte dimensiuni, trecutul și viitorul. Trecutul conține în sine un refuz prin aceea că nu mai poate deveni un prezent, iar viitorul, în «jocul» dinlăuntrul timpului, este și el reținut, așa zicînd, de a se „vărsa" cu totul în prezent. În spatele acestei defilări de concepte metaforice, prin care Heidegger încearcă să vorbească altfel decît prin «enunțuri», adică fără să spună „lucruri ultime" despre o presupusă *esență* a timpului, trebuie să descifrăm efortul de a gîndi timpul după „modelul" unei simultane donări și retrageri. Acest „model", după cum am văzut, era conținut în conceptul originar al adevărului, determinat ca simultană ascundere și neascundere. Însă el nu este trecut pur și simplu dintr-o parte într-alta, de vreme ce, am văzut, încercînd să „spună" pe calea „adevărului" că ființa însăși este simultană donare și retragere, adică ființă indisponibilă, Heidegger fusese

pus în fața unei răsturnări de termeni (*Kehre*), aflînd că acest lucru este „spus" deja de ființa însăși de fiecare dată cînd este tematizată, în speță că fiecare încercare de a tematiza ființa pe o cale sau alta se confruntă cu *retragerea* ei. Gîndind, aici, mișcarea dinlăuntrul timpului ca *joc*, el face încercarea de a atesta în cazul acestui fenomen, prin indicarea unei simultane donări și retrageri, caracterul lui *indisponibil*.

Cu ce scop însă? Căci aceeași încercare fusese făcută în filozofia de tinerețe, care se intitula «ontologie fundamentală». Prin efortul interpretării *Dasein*-ului ca temporalitate, Heidegger căutase să impună un concept *originar* al timpului, «originar» în raport cu timpul devenit accesibil prin intermediul *măsurării*, cel pe baza căreia se configurase înțelegerea numită «vulgară». Temporalitatea autentică și originară era un timp cu totul *opus* celui măsurat și cu totul inaccesibil măsurării, un timp *kairotic* care, prin determinația de nemăsurabil și instantaneu, era menit ca, prin intermediul lui, ființa omului — și apoi ființa *oricărei* ființări — să fie gîndite în caracterul lor indisponibil[1]. Măsurarea era luată ca un caz extrem al unei

[1] Faptul că, prin intermediul timpului, Heidegger urmărește să gîndească ființa în caracterul ei indisponibil a fost surprins adesea de comentatori (cf. de pildă PÖGGELER, *Drumul gîndirii*, pp. 30, 31, 81, 106, 113, 119, 122, 129, 188, 201), însă nu atît de pregnant încît aceasta să devină o temă aparte. În literatura secundară consultată, am întîlnit pretutindeni frînturi de reflecții cu privire la caracterul indisponibil al ființei ne-metafizice gîndite de Heidegger, însă, după părerea noastră, aproape nicăieri această determinare nu a fost valorificată cum se cuvine. O teză de doctorat susținută de Johannes OBERTHÜR la Freie-Universität din Berlin în anul 2000 își propune să urmărească tratarea heideggeriană a timpului în strînsă legătură cu fenomenul «retragerii ființei», drept care insistă asupra felului în care timpul este gîndit ca ființare indisponibilă, în speță ca una care cuprinde în ea o «retragere». Cf., pentru aceasta, secțiunea C.4. din partea a doua a lucrării, *Die sich der Denkbarkeit*

voinței de a dispune mai largi, care nu făcea aici, în cazul timpului, decît să ajungă la expresie. În textul de față, măsurarea e caracterizată în același registru al neadecvării ca atitudine legată de timp, însă e privită, în chip inedit, din perspectiva *gradelor* sale:

> Afirmația se impune: cu cît cronometrele sînt mai sofisticate tehnic, adică mai exacte și mai de încredere, cu atît mai puține șanse avem de a gîndi timpul în ceea ce îi este propriu. (ZD, p. 11)

Raportarea la timp prin intermediul măsurării devine relevantă aici din perspectiva *exactității* sale, cu toate că, în mod obișnuit, acest aspect ne rămîne aproape indiferent: faptul că ceasul de la mînă ne rămîne în urmă cu cîteva minute pe săptămînă, de pildă, nu ne deranjează prea mult. Acest lucru arată că nu măsurarea ca atare este avută în vedere, ci *voința de a dispune* prezentă în ea, a cărei *intensitate* se regăsește transcrisă în *exactitatea* mărită cu

---

entziehende Zeit, p. 308 și urm. Alte referiri directe la caracterul indisponibil al ființei aflăm, de pildă, în: BECKER, *Sinn und Zeitlichkeit*, unde indexul lucrării, la cuvîntul *Unverfügbarkeit*, cuprinde numeroase și substanțiale trimiteri. Interesantă este, acolo, comparația cu Ernst Bloch, care ar fi gîndit, într-o manieră apropiată de Heidegger, constituirea timpului în direcția caracterului indisponibil al eului, lucru pe care îl arată binecunoscuta expresie despre «obscuritatea clipei trăite» (*das Dunkel des gelebten Aukenblicks*), ca și celebra frază «Eu sînt. Însă nu mă dețin pe mine însumi. Tocmai de aceea devenim» (*Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst*). Cf. apoi GRONDIN, *Le tournant...*, p. 123 (loc deja citat, cf. *supra*, nota de la p. 398) și ROESNER, *Metaphysica ludens*, p. 142 unde, vorbindu-se despre starea de deschidere a *Dasein*-ului ce înțelege ființa, este subliniat «caracterul indisponibil al ființei ce trebuie deschise și făcute accesibile» (*die Unverfügbarkeit des zu erschlossenden Seins*). DERRIDA, la rîndul său, identifică sensul termenului de *Vorhandenheit* (fapt-de-a-fi-simplă prezență) — prin care Heidegger numește ființa gîndită tradițional — ca fiind echivalent cu acela de «disponibil» (*la catégorie de Vorhandenheit, l'étant dans la forme de l'objet substantiel et disponible* — OUSIA *et* GPAMMH, p. 220).

care timpul este măsurat. Proporțională cu intensitatea voinței de a dispune, transcrisă în exactitatea măsurării, este însă *retragerea*, refuzul prin care ceea ce este măsurat „reacționează". (Acest refuz al timpului la care ne raportăm la el prin intermediul măsurării exacte îl găsim ilustrat în imaginea paradoxală din conferința de tinerețe despre *Conceptul de timp*: «Aflîndu-se cu ceasul în mînă, *Dasein*-ul spune: „N-am timp!"»)

Spre deosebire însă de ontologia fundamentală, gîndirea tîrzie a lui Heidegger nu mai concepe în chip radical caracterul indisponibil al timpului cu scopul de a *interpreta*, pornind de aici, indisponibilul ființei. Problematizarea intensă a ființei pe calea „adevărului" în interiorul lui *Kehre* a arătat că un termen secund nu poate „spune" ceva despre ființă, deci nu poate da seama de indisponibilul ei. „Timpul" este atins și el de această „neputință". Lucrul apare spus aici atunci cînd Heidegger se întreabă ce anume este acel «ceva» (*es*) ce «dă» (*gibt*) ființa. Constatarea că ființa are un «caracter temporal», că a fost dintotdeauna înțeleasă ca prezență, deci pornind de la timp, «ne poate face să credem că acel „ceva" care dă ființa și care o determină ca prezență [...] este „timpul"»[1]. În mod consecvent, „donarea" ființei (destinarea istorială), care este o simultană retragere, ar trebui înțeleasă pornind de la „donarea" timpului (hărăzirea), unde această retragere a fost, de asemenea, atestată.

> S-ar părea atunci că timpul autentic este chiar acel „ceva" la care ne referim spunînd: „ceva dă ființă" (*Es gibt Sein*). Destinul, cel prin care ființa este dată, ar consta atunci în hărăzirea timpului. Se vădește oare timpul, prin această referire la el, ca fiind acel „ceva" ce „dă" ființa? — Nicidecum. Căci timpul este el însuși „dat" atunci cînd «„ceva" dă» [...]. (ZD, p. 18)

[1] ZD, p. 10.

Prin «timp autentic» este avut în vedere aici tocmai conceptul *originar*, cel menit, încă din ontologia fundamentală, să servească unei interpretări a ființei. Prin el, timpul era conceput ca timp kairotic, instantaneu, ceea ce înseamnă că era văzut în indisponibilul său. Însă acest indisponibil al timpului nu mai poate servi drept cale de gîndire a indisponibilului ființei deoarece nu el îl „dă" propriu-zis ființei. Nu timpul și deci nici faptul că ființa e înțeleasă pornind de la timp fac ca aceasta să fie indisponibilă. „Jocul" dintre dimensiunile timpului, care dă marca indisponibilului său, se lasă aflat *în ființa însăși*, independent de faptul că e înțeleasă din orizontul timpului. Prin urmare, nici timpul nu poate „spune" ceva despre ființă, nu poate „spune" — luat ca principiu de interpretare — cum se face că ființa, atunci cînd se „dă", totodată se și retrage. Timpul, chiar dacă felul lui de a fi este unul cu totul aparte, este o *ființare*. Or, a gîndi ființa, filozofic, pornind de la timp înseamnă a o gîndi pornind de la o ființare, de a accepta un «temei ontic» pentru ontologie[1]. În conferința de față, Heidegger spune încă de la început că gîndirea ființei are loc aici «fără a se pune problema unei întemeieri a ei pornind de la ființare»[2]. Cu alte cuvinte, caracterul indisponibil al ființei nu mai este mai întîi căutat ca „model" în vreo ființare, chiar dacă, în cazul cîtorva, precum timpul, el se manifestă în chip extrem.

Însă dacă indisponibilul ființei nu poate fi gîndit pornind de la caracterul indisponibil (oricît de evident) al unei ființări (timpul), el nu poate fi tematizat cu privire la ființa însăși decît dacă ontologia trece *dincolo* de ființă, după ce, încercarea de-a-l surprinde de *dincoace* de ființă, adică din domeniul transcendentalului, al înțelegerii ființei, s-a

[1] Cf. GA 24, p. 26.

[2] ZD, p. 2.

văzut lipsită de perspectivă. «Ceea ce îi este propriu ființei» — adică indisponibilul său — «este ceva care nu e de ordinul ființei». Pentru a-l afla, trebuie să mergem «oarecum dincolo de ființă» (*in gewisser Weise vom Sein weg*)[1]. Ceea ce înseamnă că trebuie pornit de la acest «a da» propriu ființei (destinarea istorială, ca o donare ce e simultan retragere) și văzut ce anume este acest «ceva» (*es*) care «dă» ființa.

A vorbi despre «ceva» care ar «da» ființa (în modul simultanei donări și retrageri, numit «destinare istorială») înseamnă însă a intra într-un teritoriu în care intervine un anumit pericol, pe care Heidegger îl indică dintru început: prin numirea lui *es* din *es gibt*, adică a acelui «ceva» care «dă» ființa, nu e avută în vedere «o forță necunoscută care ar înfăptui donarea ființei și a timpului»[2]. Pericolul care pîndește aici este, vom spune, cel al *ipostazierii*. A presupune existența unei «forțe necunoscute» care simultan dăruie și retrage de fiecare dată atît ființa cît și timpul înseamnă a-l ipostazia pe acel «ceva». Calea pe care Heidegger o urmează pentru a ocoli acest pericol este de a gîndi acest «ceva» *numai* din perspectiva felului în care, așa zicînd, el se „comportă", anume «menținîndu-ne strict în sfera determinațiilor pe care le are donarea»[3] și eliminînd de la bun început presupoziția că „ceva" sau „cineva" ar împlini-o. «Ceva»-ul la care trimite *es* din *es gibt* nu este propriu-zis un «ceva» și nu trebuie gîndit decît pornind de la maniera în care el «dă», așa cum ea devine vizibilă atît în cazul ființei cît și în cazul timpului. Donarea specifică a ființei este destinarea istorială, cea a timpului este hărăzirea. Așa cum a rezultat, atît destinării istoriale a *ființei* cît și hărăzirii *timpului* le este *propriu* faptul că sînt

[1] SZD, p. 10.
[2] SZD, p. 17.
[3] ZD, p. 17.

simultană donare și retragere. Calea pe care Heidegger ajunge să gîndească — în afara ipostazierii — acel «ceva» ce «dă» atît ființa cît și timpul este deschisă tocmai de cuvîntul *propriu*, care se face auzit încă de la începutul conferinței:

> Vom medita mai întîi asupra ființei, pentru a ajunge să o gîndim pe aceasta însăși în ceea ce îi este propriu.
>
> Vom medita apoi asupra timpului, pentru a ajunge să-l gîndim pe acesta însuși în ceea ce îi este propriu. (ZD, p. 5)

Meditația separată asupra ființei și asupra timpului, din prima parte a conferinței, a avut așadar ca obiectiv să gîndească, pe de o parte, ceea ce este *propriu* ființei, adică felul specific în care ea este «dată», numit destinare istorială și, pe de altă parte, ceea ce este propriu timpului ca unul «dat», și care a fost numit hărăzire. Pasul următor pe care Heidegger îl face este să arate că ceea ce este *propriu* atît ființei cît și timpului este *unul și același lucru*, în speță faptul că ambele sînt «date» ca simultană donare și retragere. Această „identitate" a ființei și a timpului în ce privește felul în care sînt «date», și care este o simultană retragere, este numit acum cu un singur cuvînt: unul menit să numească ceea ce este *propriu* atît ființei cît și timpului și care astfel să le lege precum «și»-ul din «ființă și timp». Dar nu pentru a putea gîndi un termen prin celălalt (ființa pornind de la timp), ci pentru a numi simultana donare și retragere atestată deja în ambele cazuri, mai exact zis acel «ceva» (care nu este propriu-zis un «ceva») și care le este «propriu» fiecăruia în parte și amîndurora. Apare astfel binecunoscutul *Ereignis*, cuvîntul nepereche al filozofiei heideggeriene tîrzii. Cu semnificația pe care o primește aici, el e un cuvînt intraductibil. În germana obișnuită, el înseamnă «eveniment». Însă tocmai rădăcina lui, *eigen*, care înseamnă «propriu», este cea pe care mizează Heidegger. *Ereignis*, pe care l-am putea traduce prin

«evenimentul apropriator», este cuvîntul menit să numească acel «ceva» prin care atît ființa cît și timpul ajung să dețină ceea ce le este propriu, în speță ajung să dețină „jocul" simultanei donări și retrageri, prezent în fiecare dintre ele.

Cuvîntul *Ereignis* vine să numească tocmai acest „joc" și nimic mai mult. Iar dacă, printr-un astfel de „joc" al simultanei donări și retrageri, atît ființa cît și timpul atestă ca fiindu-le *propriu* un caracter indisponibil, atunci despre cuvîntul *Ereignis*, gîndit pornind de la rădăcina sa, aceea de «propriu», putem spune că vine să numească *indisponibilul însuși*. Înainte de a preciza ce înțelegem prin expresia „indisponibilul însuși" — dacă acesta nu este «ceva», ci este mai degrabă un caracter al ființei — să ne oprim asupra cîtorva pagini din procesul-verbal al seminarului ținut pe marginea conferinței, care ne arată cît se poate de clar că gîndirea «ființei ca *Ereignis*» este o gîndire a ființei în caracterul său indisponibil. E vorba de locul[1] în care Heidegger reia discuția asupra lui *es gibt* — verbul care, mijlocind o gîndire a ființei și a timpului în legătura lor, deschisese calea către *Ereignis*. El ține să atragă atenția că acest sinonim al lui «a fi», așa cum este folosit în mod obișnuit, cu sensul de «există», spune «mai clar decît simplul „a fi", adică decît „este"»-le însuși, un anume lucru. Și dă pentru aceasta exemplul următor: cînd spunem, de pildă, «există păstrăvi în pîrîu», noi «nu facem doar o simplă constatare a faptului că în pîrîu sînt păstrăvi», ci dăm deja un calificativ pîrîului pornind de la faptul că în el se află păstrăvi. Îl înțelegem dintr-un început ca un «pîrîu cu păstrăvi», unul în care putem pescui. Prezența păstrăvilor și a pîrîului nu este una indiferentă, ea nu este «o simplă-prezență». Dimpotrivă, orice lucru despre

[1] Cf. ZD, p. 41 și urm.

care spunem că «există» e înțeles de la bun început *relativ la noi*. Însă «relația» aceasta e conotată într-un fel aparte: ea este, «în mod obișnuit», una prin care cele despre care spunem că «există» sînt înțelese ca disponibile (*Verfügbarsein*), fiind presupusă totodată, o dată cu prezența a ceva, «posibilitatea ca omul să-și poată însuși» lucrul ce e prezent: «ceea ce „există" nu e doar o simplă-prezență, ci este, dimpotrivă, ceva ce îl privește pe om» (*es geht den Menschen an*)[1], așadar ceva care este înțeles ca prezent doar *în raport cu omul*. Orice prezență a ceva e resimțită ca una care „ne privește" și e înțeleasă ca una care, dacă n-ar avea această caracteristică, nici nu s-ar mai defini ca prezență. Într-adevăr, orice prezență este, ca să spunem așa, „prezență pentru cineva". Însă în interiorul acestei „definiții" a prezenței intervine o dublă posibilitate: un lucru nu poate fi înțeles ca prezent numai dacă în el rezidă posibilitatea de a fi «însușit», adică dacă e „resimțit" ca disponibil (pentru ca, în mod consecvent, atunci cînd nu este de față, să spunem despre el că „nu ne stă la dispoziție"). Există *totodată* și posibilitatea ca prezența a ceva să fie conotată în afara situării sale disponibile. Am arătat deja că Heidegger urmărește să gîndească un *alt* tip de prezență decît aceea ce implică ideea de disponibil[2]. Acest alt tip de prezență nu este nici el doar o „simplă-prezență", fără nici o relație cu cel ce o „resimte", nu este, așa zicînd o „prezență pentru nimeni". Însă faptul că este o prezență „pentru noi" nu mai implică automat «posibilitatea însușirii de către om» a ceea ce este prezent. Pentru a putea scoate la lumină posibilitatea acestui alternativ tip de prezență, Heidegger face referire în seminar la folosirea lui «a fi» în «vorbirea poetică». El citează aproape în întregime două

[1] ZD, p. 42.

[2] Cf. *supra*, p. 294.

poeme ale lui Trakl (*Psalm, De profundis*) și unul al lui Rimbaud (*Les Illuminations*), pentru a atesta un alt sens al lui «există» (germanul *es ist*, respectiv franțuzescul *il y a*) decît în folosirea obișnuită. Ceea ce rezultă din recursul la limba poeziei este că nici aceste «a fi»-uri nu vin să constate doar simpla-prezență a ceva, ca prezență așa zicînd „pentru nimeni", ci presupun, la fel ca vorbirea obișnuită, existența „cuiva" pentru care ceea ce «există» este prezent. Însă intervine o diferență, care e făcută vizibilă de Heidegger în cazul limbii poetice tocmai cu scopul de a o face sesizabilă în cuprinsul rostirii filozofice. Căci, folosit filozofic, «există» nu are în vedere, «spre deosebire de cel obișnuit, faptul-de-a-fi-disponibil (*Verfügbarsein*) a ceea ce există, ci îl numește, dimpotrivă, ca pe ceva indisponibil (*als ein Unverfügbares*)»[1]. Atunci cînd *es gibt* este spus despre timp și despre ființă și auzit ca «„ceva" dă ființă» și «„ceva" dă timp», intenția este de a transmuta sensul prezenței din registrul „resimțirii" ei ca una disponibilă în cel al indisponibilului.

Dar ce este atunci *Ereignis*, dacă e adevărat că e vorba de un cuvînt menit să numească prezența indisponibilă a ceva? Pentru a putea răspunde la această întrebare să ne întoarcem la textul conferinței, unde Heidegger însuși o pune ca atare și nu întîrzie să îi dea un răspuns. Însă nu face aceasta înainte de a caracteriza întrebarea ca fiind o *falsă* întrebare și de a discuta, complementar, despre ce anume înseamnă «a răspunde» și ce înseamnă «răspuns»[2]. Ne aflăm, așadar, într-un moment de precauție maximă a gîndirii, unde chiar cuvinte precum «întrebare» și «răspuns» se cer tratate cu rezervă. Nu trebuie uitat că întreaga filozofie heideggeriană se definise ca întrebare —

[1] ZD, p. 43.
[2] ZD, p. 20.

binecunoscuta «întrebarea privitoare la ființă» — și că tot patosul ei se consumase interogativ.

Întrebarea «ce este *Ereignis*?», spune Heidegger, este una «aparent inofensivă». O dată pusă, ea pare că «vine să înlăture dintr-o dată toate dificultățile». Dacă *Ereignis*, «evenimentul apropriator», este cel de la care trebuie gîndite atît ființa cît și timpul în ceea ce le este propriu, atunci abordarea directă prin întrebarea numită pare a fi calea cea mai sigură către a afla în ce constă legătura dintre ele. Sîntem preveniți însă, imediat după ce este introdus cuvîntul *Ereignis*, că, «fără să ne dăm seama, am ajuns să ne reprezentăm ceva care e prezent, în vreme ce încercarea noastră ținteşte către *a gîndi prezența ca atare*»[1]. Ceea ce înseamnă că *Ereignis* — care, cum știm, nu e aici decît un nume alternativ pentru *Es* din *es gibt*, acel «ceva» ce «dă» atît ființă cît și timp — nu este nici el «ceva», adică «ceva care este prezent», ci este, ca să spunem așa, *„ceva" spus despre prezența ca atare*. «Posibilitatea imposibilă» în care consideră Derrida că se situează vorbirea despre *Ereignis* devine tocmai aici sesizabilă: în încercarea de a spune «ceva» despre prezența ca atare (lucru posibil), dar refuzîndu-i acestui «ceva», o dată spus, caracterul de «ceva prezent» (lucru imposibil). Sigur, acest ceva care este spus despre prezența ca atare nu este decît ceva *spus*, însă aceasta nu îi acordă privilegiul de a spune ceva despre prezență „din afara" ei. Ceea ce este spus, tocmai prin faptul că este spus, capătă prezență (deși una de un tip deosebit) și astfel își pierde „îndreptățirea" de a spune ceva despre prezența ca atare. În analitica existențială a *Dasein*-ului aflăm cîteva observații cu privire la această „intrare în ființă" a unui lucru care a fost spus și care, o dată spus, devine o ființare. Ființarea aceasta, care „ia

[1] ZD, p. 20 (*subl. n.*).

naștere" prin simplul fapt că exprimăm ceva, este numită «enunț». «Enunțul este o ființare-la-îndemînă»[1], deci ceva care a căpătat prezență. Imposibilitatea în care se situează vorbirea despre «prezența ca atare» constă în faptul că un lucru spus cu privire la prezența ca atare devine, o dată spus, captiv propriei sale prezențe sub forma unui enunț.

Însă Heidegger din perioada tîrzie pare convins că e posibilă o vorbire dincolo de enunțuri, o vorbire care să se realizeze, cum spune el însuși, «în maniera teologiei negative»[2]. Iar cuvîntul *Ereignis* pare a fi cel menit să ateste și să împlinească această posibilitate. De aceea, pentru a o prezerva, întrebarea «Ce este *Ereignis*?» e respinsă. Motivul este că ea, ca orice întrebare, cere un *răspuns*. Or, «a răspunde», spune Heidegger, înseamnă a face un «enunț». Ceea ce *Ereignis* numește, în speță «prezența ca atare», se refuză a fi exprimat prin enunț, adică prin «ceva care este prezent». Din inadecvarea răspunsului, Heidegger o deduce pe aceea a întrebării înseși, la care trebuie, în mod consecvent, renunțat[3]. Nu poate fi căutat un «ceva» care ar fi *Ereignis*, chiar dacă acest cuvînt, prin faptul că dobîndește o „consistență" de tipul prezenței prin aceea că este spus, pare a avea ca referent «ceva» prezent. Demersul ontologiei negative pare a consta în aceea că un lucru este spus, adică „adus la prezență", însă în același timp retras din ea, negîndu-i-se prezența.

> Ce rămîne de spus? Doar atît: evenimentul evenimențiază (*Ereignis ereignet*)[4].

Prin urmare, ceva rămîne „de spus", iar cea dintîi observație pe care se cuvine să o facem cu privire la fraza

---

[1] SZ, p. 224.
[2] ZD, p. 51.
[3] ZD, pp. 20–21.
[4] ZD, p. 24.

citată este că reîntîlnim procedeul tipic heideggerian al verbalizării tautologice. Însă trebuie să ne amintim, tocmai pentru a putea desluși sensul unui enunț atît de sibilinic și de misterios, că procedeul amintit fusese folosit inițial, în filozofia de tinerețe, cu scopul de a exprima felul de a fi — deosebit de cel al simplei-prezențe — al unei ființări. Timpul era înțeles pornind de la faptul că «se temporalizează», ceea ce însemna că era privit dintru început în afara simplei-prezențe, însă tot ca *un mod de a fi*. Temporalizarea era acea „mișcare" dinlăuntrul timpului, realizată prin „comunicarea" dintre ecstaze. Descriind-o, în cadrul interpretării *Dasein*-ului ca temporalitate, Heidegger urmărea, cum am văzut, să gîndească prin intermediul timpului caracterul indisponibil al acestei ființări și, apoi, al ființei în genere. Timpul era o ființare privilegiată în acest sens, căci caracterul lui indisponibil devenea manifest în fenomenul *clipei*, de unde efortul de a evidenția timpul în dimensiunea lui kairotică.

În cazul lui *Ereignis* însă, tautologizarea, deși amintește de cele de dinainte, prin care era exprimat felul de a fi al «lumii», al «limbii», al «nimicului» etc., este „direcționată" diferit. Căci ea nu mai exprimă felul de a fi specific al unei *ființări*, cu scopul de a o deosebi de simpla-prezență a lucrurilor pe care le întîlnim la tot pasul și totodată de a „spune", pe această cale, ceva despre ființa însăși. *Ereignis* nu mai numește o ființare pornind de la care e *interpretată* ființa, pentru ca, pornind de la caracterul ei indisponibil oricît de evident — precum în cazul timpului — să fie determinat indisponibilul ființei înseși. Calea pe care se ajunge la *Ereignis* este, cum am văzut în paragraful de față, atestarea caracterului indisponibil *atît al ființei cît și al timpului*, în virtutea simultanei donări și retrageri ce le este «proprie» fiecăruia dintre cei doi termeni — deci atît unei *ființări* cît și *ființei* — și a gîndirii acestui «propriu» *separat*,

«oarecum dincolo de ființă»[1], ca pe un soi de *matrice* prezentă în acestea două. «Ființa dispare în *Ereignis*»[2]. Acest lucru nu vrea să spună mai mult decît că ființa dispare *ca problemă*, abordabilă pe o cale sau alta, adică pornind de la ființare. Ea «dispare în *Ereignis*» în momentul în care caracterul său indisponibil este luat ca temă *separat*, adică indiferent de faptul că el este „regăsit" în ceva ce «este».

Ereignis nu este așadar «ceva» și nici „mișcarea" internă a unei ființări (ca de pildă timpul) pornind de la care ar urma să fie gîndit caracterul indisponibil a tot ce este. Este, cum am spus, un soi de *matrice* prezentă în toate cele ce sînt, însă care nu se lasă gîndită pornind de la un lucru anume ce «este» (și în care „matricea" aceasta este deja prezentă și „lucrează"). *Ereignis* este, ca să spunem așa, *matricea* oricărei prezențe, a *prezenței ca atare*, care este *simultană donare și retragere*. Misterioasa tautologizare a lui *Ereignis*, citată mai sus, își află acum deslușirea pornind de la felul în care este lămurit de Heidegger însuși acest așa-zis „singur lucru ce se poate spune": *Ereignis*, evenimentul apropriator, este, aflăm, «în el însuși dezapropriere» (*Enteignis*)[3], adică este totodată „refuzul lui însuși", este „retragere de sine". Înțeles împreună cu acest „refuz" și cu această „retragere" de sine, cuvîntul *Ereignis*, în clipa în care este tautologizat, deci cînd sînt transcrise în registrul acțiunii „conferirea" (*ereignen*) și „refuzul" (*enteignen*) pe care le conține simultan, devine cuvîntul care numește, focalizat, „refuzul" și „retragerea" de sine a oricărui lucru care «este». „Enunțul" pe care el îl cuprinde,

---

[1] ZD, p. 10. Cf., de asemenea, afirmațiile din seminar cu privire la «dispariția ființei» o dată cu gîndirea lui *Ereignis*: «...în măsura în care ființa ajunge în cîmpul privirii ca *Ereignis*, ea dispare ca ființă». (ZD, p. 46)

[2] ZD, p. 22.

[3] ZD, p. 44.

și pe care, cum am văzut, Heidegger se ferește, din motivele arătate, să-l formuleze ca atare — dar la care o interpretare dată lui *Ereignis* nu poate renunța — ar putea fi atunci redat în felul următor: *propriu fiecărui lucru este faptul că este o simultană donare și retragere.*

Vedem așadar că termenul *Ereignis*, pe care l-am caracterizat ca fiind *matricea prezenței ca atare* nu trimite, ca și termenul ființă de altfel, la o „entitate" ce ar sta dincolo de cele ce sînt. Cu alte cuvinte, dacă ființa gîndită de Heidegger nu e una pe care trebuie să o scriem cu majusculă, trimițînd prin aceasta la «ceva» sau la «cineva» care ar face ca toate cele ce sînt să fie, nici *Ereignis*, «evenimentul apropriator», nu trebuie înțeles ca fiind «Evenimentul» scris cu majusculă. Prin *Ereignis* nu e gîndit ceva precum un „eveniment excepțional", ci „întîmplarea" care se „petrece" cel mai des în intimitatea fiecărui lucru: ea constă în faptul că orice lucru care este (și pe care ontologia îl numește *ființare*) „conține" înlăuntrul lui, tocmai prin faptul că «este», acest joc al simultanei donări și retrageri. Prezența oricărui lucru, atunci cînd este înțeleasă în chip deplin, e resimțită numai ca una care ne oferă lucrul dar, totodată, îl și retrage. În virtutea acestei „determinații" — simultana donare și retragere — *fiecare* lucru este gîndit, din perspectiva lui *Ereignis*, ca avînd o prezență *indisponibilă.*

Deslușit astfel, *Ereignis* ne apare ca fiind cuvîntul prin care Heidegger a ajuns să numească indisponibilul *ființei înseși*, adică al *oricărei* ființări. Acesta era, cum a reieșit foarte devreme în cercetarea de față, «lucrul» despre care Heidegger spune că «trebuie gîndit» și pe care ontologia fundamentală de tinerețe încercase să-l gîndească pe calea timpului, o ființare a cărei caracter indisponibil deține în mod cert o anumită evidență. Prin «gîndirea ființei ca *Ereignis*» însă, nu mai este adusă în prim-plan o ființare, pentru a fi mai întîi descifrat în interiorul ei acest caracter și

pentru a-l „transcrie" apoi, printr-un «proiect ontologic», asupra tuturor celorlalte ființări, la scara «ființei înseși». Prin gîndirea lui *Ereignis* este urmată oarecum calea inversă: *Ereignis* oferă, independent de recursul la o ființare sau alta[1], o „cheie de lectură" a caracterului indisponibil prezent în *orice* ființare, caracter care se lasă „descifrat" în grade diferite în cazul ființărilor și care, tocmai de aceea, pare a le caracteriza doar pe unele dintre ele (ca, de pildă, timpul).

Am văzut însă că indisponibilul «ființei înseși», simultana donare și retragere, prezentă ca o „matrice" în fiecare ființare, ajunge să definească prezența fiecărui lucru ca indisponibilă în măsura în care „simultaneitatea" acestei donări și retrageri se lasă sesizată filozofic drept joc. De asemenea, gîndirea heideggeriană, în efortul ei de adecvare la «lucrul ce trebuie gîndit», am văzut că *se configurează ca joc* pentru ca, în cele din urmă, prin „mișcarea" numită *Kehre, să „intre" în jocul ființei*, părăsind *jocul secund* al termenilor prin care ființa era problematizată și intrînd în *jocul prim*, cel al ființei înseși. Această „mișcare" de adecvare, pe care Heidegger a definit-o ca experiență a *retragerii* ființei, am interpretat-o — pornind tot de la definiția «lucrului ce trebuie gîndit» (livrată de o prealabilă cercetare asupra conceptului de timp) — ca *manifestare a indisponibilului în interiorul filozofiei înseși*[2]. Prin urmare *Ereignis*, cuvîntul care numește amintitul „joc al ființei" și pe care l-am definit ca matrice a indisponibilului prezent în *orice* ființare poate fi și trebuie caracterizat și pe linia „dinamicii" pe care o presupune „jocul" simultanei donări și retrageri. Dacă e adevărat că prin *Ereignis* este gîndită

[1] Din *Cuvîntul înainte* al conferinței aflăm că în cuprinsul său se face «încercarea de a gîndi ființa fără a mai face recurs la întemeierea ei pornind de la ființare». (ZD, p. 2)

[2] Cf. *supra*, p. 399.

ființa în caracterul ei indisponibil și totodată că acesta reprezintă o „matrice" prezentă în toate cele ce sînt, atunci pe *Ereignis* îl putem caracteriza interpretativ, din perspectiva „jocului" la care acest cuvînt filozofic face directă referire, ca fiind *matricea dinamică a indisponibilului*, prezentă în orice ființare. De îndată trebuie spus că, prin această interpretare, *Ereignis* este privit *dintr-o anumită perspectivă*, lucru care are neajunsul de a face accesibil într-o formă simplificată „conținutul de gîndire" ascuns în acest cuvînt. Însă — trebuie amintit totodată —, perspectiva din care este astfel interpretat nu este nicidecum întîmplătoare, ba chiar își are „necesitatea" ei: ea a fost obținută în cercetarea de față în clipa în care am căutat să vedem ce anume urma a fi gîndit de Heidegger pe calea conceptului de timp: *indisponibilul ființei înseși*, adică al *oricărei* ființări. Pornind de aici, am luat mai întîi act de „incompletitudinea" elaborării acestui concept — de faptul că nu a ajuns să fie construit ca un concept al «ființei înseși» — și am urmărit apoi cum ceea ce urma a fi gîndit cu ajutorul lui a fost gîndit „pe alte căi". Am urmărit, așadar, acest concept „în interiorul lui *Kehre*", arătînd cum și ceilalți termeni secunzi ai tematizării ființei erau meniți de a mijloci, precum inițial conceptul de timp, o gîndire a ființei în caracterul său indisponibil. Iar cum abia prin *Ereignis*, în urma unui lung parcurs de adecvare, gîndirea lui Heidegger ajunge la un „concept" al «ființei înseși», gîndite fără «recurs la ființare», interpretarea acestui cuvînt din perspectiva «lucrului ce trebuie gîndit», definit ca indisponibil al ființei înseși (adică al *oricărei* ființări), a căpătat necesitate. Putem spune astfel că abia prin interpretarea lui *Ereignis* ca matrice dinamică a indisponibilului, prezentă în *orice* ființare, conceptul heideggerian de timp a ajuns să fie, în coordonatele cercetării de față, „gîndit pînă la capăt".

Ajunși în acest punct, „sarcina" cercetării de față poate fi privită ca încheiată. Însă trebuie observat retroactiv un lucru: pe parcursul dezvoltărilor de pînă acum, care s-au străduit să urmărească strict conceptul de timp și, mai cu seamă, ceea ce era gîndit prin intermediul lui (fiind necesar de aceea să înaintăm pînă în filozofia tîrzie, pentru a arăta cum prin cuvîntul *Ereignis* acest lucru ajunge în cele din urmă să fie gîndit), am privit gîndirea heideggeriană din perspectiva efortului ei de adaptare, prin „mișcarea" numită *Kehre*, la «lucrul ce trebuie gîndit». Însă n-am ajuns să punem în lumină și să caracterizăm îndeajuns „inadaptarea" ei inițială, cea care a făcut necesar parcursul ulterior. Am înfățișat în detaliu și am interpretat totodată suita de încercări de a gîndi ființa în afara proiectului ontologic al temporalității, însă nu am caracterizat, din această perspectivă, „gestul prim" al acestei filozofii, acela de a miza pe „timp", în cadrul unei «ontologii fundamentale», ca orizont de inteligibilitate al ființei. Altfel spus, am descris renunțările și pașii înapoi pe care i-a făcut gîndirea lui Heidegger în efortul de a se adecva „obiectului" ei, însă n-am surprins interpretativ acel inițial „pas înainte" ce a provocat toți acești „pași înapoi".

Jocul cu timpul

Trebuie așadar [...] să evităm să înțelegem termenul «timp» în sensul restrîns pe care l-ar putea avea și pe care, într-o primă instanță, chiar îl are

Martin HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, p. 31

Lucrarea *Ființă și timp*, ale cărei dezvoltări, potrivit planului inițial, se opresc în pragul celei de a treia secțiuni (cea decisivă), a fost privită întotdeauna din perspectiva incompletitudinii ei. S-a vorbit de aceea, cu îndreptățire,

despre un «eșec» al filozofiei din *Ființă și timp*[1]. Însă dimensiunea în care eșecul acesta s-a situat nu a fost, de cele mai multe ori, surprinsă ca atare. Astfel, nereușita a fost pusă ori pe seama insuficientei elaborări a conceptului de temporalitate (Figal), ori au fost, de asemenea, investigate celelalte „puncte slabe" ale ontologiei fundamentale. Atenția s-a concentrat totodată asupra celei de a treia secțiuni, textul acestuia fiind chiar așteptat o vreme să-și facă apariția, o dată cu editarea *Ediției complete*, dintre manuscrisele heideggeriene.

Din cercetarea de față, care a înfățișat cu precădere parcursul ulterior lui *Ființă și timp*, a reieșit însă că «eșecul» lucrării nu a fost nicidecum unul al cîtorva zeci de pagini din secțiunea a treia care, potrivit unei mărturii, ar fi fost totuși scrise, dar distruse la puțin timp după aceea[2]. Că lucrurile stau astfel, ne apare cît se poate de lămurit dacă aruncăm o privire asupra celor două prelegeri ce încadrează lucrarea din 1927 și care sînt strîns legate de conținutul ei: cea anunțată și ținută cu titlul *Istoria conceptului de timp* în semestrul de vară 1925, considerată a fi «o versiune preliminară a lucrării *Ființă și timp*»[3], ca și aceea despre *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, din semestrul

---

[1] PÖGGELER, *Drumul gîndirii...*, pp. 54, 140, 143, 147, FIGAL, *Phänomenologie der Freiheit*, p. 273 și urm (loc deja citat, cf. *supra*, pp. 120, 302, notă), KISIEL, *Das Versagen...*, pp. 253–279.

[2] GA 66, p. 413. Otto PÖGGELER (*Drumul...*, p. 147) surprinde dimensiunea cu totul aparte a nereușitei proiectului din *Ființă și timp*, însă o descrie strict în termenii autointerpretării heideggeriene: «Nu datorită unor circumstanțe exterioare oarecare nu a fost dusă la bun sfîrșit lucrarea *Ființă și timp*, ci punctul ei de plecare purta în sine necesitatea unui eșec, căci gîndirea din *Ființă și timp* se îndrepta, pe de o parte, către adevărul ființei, însă pe de altă parte ea căuta acest adevăr al ființei într-o manieră metafizică....»

[3] Cf. GA 20, *§ 3. Planul prelegerii*, pp. 10–12 ca și *Postfața editorului* (p. 444), unde publicarea cu titlu schimbat (*Prolegomene la istoria conceptului de timp*) în *Ediția completă* a acestei prelegeri —

de vară 1927, care vine să o continue și care abordează chiar «tematica celei de a treia secțiuni»[1]. Ambele prelegeri „seamănă" izbitor de mult una cu alta și, împreună, cu *Ființă și timp*, dintr-un anumit punct de vedere: în amîndouă aflăm aceeași distanță între planul inițial și ceea ce este realizat efectiv, amîndouă se opresc, precum *Ființă și timp, în pragul a ceea ce este decisiv*. Fapt care arată că forma neîncheiată a lucrării nu are ca sursă o dificultate sau alta din interiorul dezvoltărilor sale, ci trimite mai departe. Pe baza „rezultatelor" cercetării de față, vom încerca, pe scurt, să caracterizăm așa-numitul «eșec» al ontologiei fundamentale din *Ființă și timp*. Pentru a face aceasta, va trebui să parcurgem, însă de astă dată *în sens invers*, așa-numitul «drum al gîndirii lui Heidegger», luînd ca reper jaloanele pe care cercetarea de față le-a așezat deja în cele mai importante dintre punctele lui.

Imediat după *Ființă și timp* are loc, cum am văzut, o «răsturnare», binecunoscuta *Kehre*. Pe aceasta am interpretat-o ca fiind, în cele din urmă, o *intrare în jocul ființei înseși*, după ce, printr-o intensă tematizare a ființei *pe calea termenilor secunzi*, gîndirea heideggeriană ajunsese să se configureze ca joc — unul pe care l-am numit, tocmai de aceea, *joc secund*. Din acest joc *secund* se intră așadar, prin *Kehre*, în jocul *prim*, cel al ființei. Ființa ajunge astfel să fie gîndită «fără recurs la ființare»[2], ceea ce înseamnă că

---

ce reprezintă o «variantă timpurie a lucrării *Ființă și timp*» — este justificată prin faptul că «tematica ei centrală nu a mai ajuns să fie dezvoltată».

[1] Cf. GA 24, *§ 6. Planul lucrării*, pp. 32–33, de unde rezultă că din cele trei părți ale prelegerii nu au fost propriu-zis dezvoltate decît prima parte și primul capitolul din cele patru ale părții a doua. Apoi *Postfața editorului* (p. 472), de unde aflăm că prelegerea aceasta «vine să dezvolte tematica centrală a celei de a treia secțiuni din prima parte a lucrării *Ființă și timp*».

[2] ZD, p. 2.

nu mai este radicalizată înțelegerea unei anumite *ființări* (timpul), pentru a obține astfel o înțelegere radicală a *ființei*. Ființa nu mai este tematizată împreună cu altceva, nici un termen secund nu mai e chemat să „spună" ceva despre ființă. Aceasta se întîmplă însă, dacă ne amintim, abia *după* ce sînt consumate mai multe încercări de a „spune", pe căi diferite, „ceva" despre termenul prim care este ființa, în speță după ce termenul secund inițial — *timpul* — este comutat, fiind instaurați rînd pe rînd, ca termeni secunzi, „adevărul", „nimicul", „libertatea", sau „temeiul". Tematizarea ființei ia astfel forma unui „atac multiplu".

Însă acest *joc secund* pe care îl dezvoltă gîndirea heideggeriană în interiorul „mișcării" numite *Kehre* nu este unul ce a survenit în chip neașteptat, ci este, cum a reieșit din dezvoltările de pînă acum, expresia unui efort dus la extrem de a obține, pe o cale *deja prefigurată*, o gîndire a ființei înseși. Prefigurarea efortului de a ataca ființa ca problemă tematizînd-o împreună cu altceva e de aflat (așa cum a arătat scurta reconstrucție a „vechii probleme a ființei", din capitolul I) în acea istorie din interiorul căreia Heidegger preia, cu scopul de a o *relua*, așa-numita «întrebare privitoare la ființă». Numai că reluarea aceasta — de care ne vorbește primul paragraf din *Ființă și timp* — nu se petrece, cum am putut vedea, fără peripeții. Ea devine pînă la urmă, o dată cu „mișcarea" numită *Kehre, o reiterare a întregului parcurs al istoriei metafizicii*. Căci Heidegger, prin „atacul multiplu" pe calea termenilor secunzi, nu face decît să epuizeze, *în interiorul propriei sale filozofii*, toate posibilitățile de a gîndi ființa metafizic. Și se poate spune că în acest fel intră, la rîndul lui, în rolul de „ultim metafizician" pe care i-l distribuise interpretativ lui Nietzsche. „Neputința" termenilor secunzi din filozofia heideggeriană de a mijloci o gîndire a ființei și jocul secund în care ei se epuizează seamănă izbitor cu neputința celor «cinci cuvinte

fundamentale ale metafizicii lui Nietzsche» care — după cum interpretează Heidegger — deși sînt menite a numi unul și același lucru, nu pot în cele din urmă să împlinească direct această numire, limitîndu-se la a trimite mereu unele la celelalte. Iată cum aflăm înfățișată, la începutul unei prelegeri heideggeriene în care se concentrează întreaga confruntare cu Nietzsche[1], împletirea «celor cinci cuvinte fundamentale»:

> „Voința de putere", „nihilismul", „eterna reîntoarcere a aceluiași", „supraomul", „dreptatea" sînt cele cinci cuvinte fundamentale ale metafizicii lui Nietzsche. „Voința de putere" numește ființa ființării ca atare, *essentia* ființării. „Nihilismul" este numele pentru istoria adevărului ființării astfel determinate. „Eterna reîntoarcere a aceluiași" numește felul în care ființarea este în întregul ei, *existentia* ființării. „Supraomul" desemnează acea umanitate pe care o cere acest întreg al ființării. „Dreptatea" este esența adevărului ființării, înțeleasă ca voință de putere. *Fiecare dintre aceste cuvinte fundamentale numește în același timp și ceea ce rostesc celelalte. Numai atunci cînd gîndim deopotrivă ceea ce spun celelalte cuvinte fundamentale, numai atunci epuizăm ceea ce numește fiecare dintre aceste cuvinte în parte.* (GA 50, p. 6 — *subl. n.*)

Asemănarea dintre aceste două filozofii în „neputința" lor funciară de a prinde în concept «lucru ce trebuie gîndit» nu face decît să confirme teza lui Derrida că depășirea metafizicii nu este nicidecum un proces punctual, definitiv, ci unul aproape fără sfîrșit, asemănător unei mișcări în cerc, pe parcursul căreia toate tipurile de „destrucții" aplicate metafizicii se epuizează totodată în a se „deconstrui" reciproc[2]. Jocul termenilor secunzi din interiorul

---

[1] Cu titlul *Metafizica lui Nietzsche*, anunțată pentru semestrul de iarnă 1941–1942, dar care nu a mai fost ținută. Textul integral este publicat în volumul 50 din *Gesamtausgabe*.

[2] Cf. J. DERRIDA, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* (1966), în *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 412–413. (loc deja citat, cf. *supra*, p. 123)

filozofiei heideggeriene pare a se recompune atunci și *în afara ei*, în dimensiunile mai ample ale epocii de sfîrșit a metafizicii: în cuprinsul acestei epoci, toate filozofiile ce proclamă un definitiv sfîrșit al istoriei metafizice sfîrșesc prin a se avea ca referință ultimă unele pe altele, epuizîndu-se într-un joc *secund* în raport cu ne-metafizicul ca atare, ce nu ajunge propriu-zis să transpară. Fiecare gînditor din această epocă știe de aceea, ca și Heidegger, că ea «va dura mai mult decît întreaga istorie de pînă acum a metafizicii»[1].

Dar ceea ce se petrece în interiorul „mișcării" numite *Kehre*, în speță jocul secund sub forma căruia se configurează gîndirea, se află prefigurat, deopotrivă, în ontologia fundamentală de tinerețe, unde „timpul" funcționa în chip *exclusiv* ca perspectivă — asumată filozofic — a tematizării ființei. Prin urmare, „atacul multiplu" din interiorul lui *Kehre* nu este în ultimă instanță decît o *multiplicare* a „atacului" inițial, întreprins de ontologia *temporală*. «Caracterul atacator» al filozofiei — despre care Heidegger va vorbi în chip explicit abia în clipa în care gîndirea sa se va afla angajată în „mișcarea" numită *Kehre*[2], adică atunci cînd „atacul" este dus la extrem — era astfel prezent încă de la început în «întrebarea privitoare la ființă», încă de cînd ontologia fundamentală își propusese să arate că *timpul* este «orizontul oricărei înțelegeri a ființei». Putem spune, prin urmare: *jocul secund din interiorul lui Kehre începe cu „timpul"*. „Timpul" a fost, cum am putut vedea, termenul secund care a dat măsura configurării celorlalți. Aceștia, adunați laolaltă, au făcut, prin multiplicare, ca gîndirea heideggeriană să se configureze ca «atac multiplu» asupra problemei ființei și ca joc secund.

---

[1] Cf. scrierea *Überwindung der Metaphysik /Depășirea metafizicii*, GA 7, p. 69: «Die Verendung *dauert* länger als die bisherige Geschichte der Metaphysik».

[2] GA 31, pp. 34–35.

„Forma originară" a jocului secund din interiorul lui *Kehre* nu este alta decît „atacul inițial" întreprins de ontologia fundamentală configurată ca ontologie *temporală*, ca una care urmărea să arate că orice înțelegere a ființei se realizează din orizontul timpului. Mergînd, cum am spus mai devreme, pe «drumul gîndirii lui Heidegger» *în sens invers*, vom caracteriza acest „atac" întreprins de ontologia fundamentală din perspectiva jocului secund survenit ulterior și vom spune: ontologia fundamentală din *Ființă și timp*, ca inițial „atac" asupra problemei ființei, se lasă caracterizată drept un *joc cu timpul*. Această expresie se cuvine înțeleasă strict în termenii dezvoltărilor de pînă acum. Într-adevăr, ea nici n-ar putea spune ceva (și nici nu pretinde de altfel) dacă n-ar fi înțeleasă în contextul interpretativ pe care l-am conturat deja. Și aceasta fiindcă ea rămîne dependentă de *perspectiva* din care am prezentat și interpretat «drumul gîndirii lui Heidegger», mergînd, mai întîi, în sensul în care el a fost străbătut și, acum, în sens invers. Dar ce vrea să spună, mai exact, expresia „jocul cu timpul"?

Prin „timp" avem aici în vedere chiar conceptul heideggerian cu „funcția" lui de termen secund în tematizarea ființei. Timpul a fost ființarea chemată de ontologia heideggeriană să „spună" ceva despre ființă, în speță faptul că aceasta are, ca ființă în genere, deci ca ființă a *oricărei* ființări, un caracter indisponibil. Înțeles ca «temporalitate a *Dasein*-ului», timpul a devenit, ca și *Dasein*-ul însuși, «fundament ontic al ontologiei»[1]. Termenul primește astfel, atunci cînd vorbim despre un „joc cu timpul" un sens foarte larg; dar prin aceasta nu facem decît să urmăm, în interpretarea pe care o dăm, tendința însăși a filozofiei heideggeriene de a extinde, atunci cînd îl folosește ontologic, semnificația termenului[2].

---

[1] Cf. GA 24, p. 26.

[2] Cf. aici citatul pus ca *motto* al prezentului paragraf (*supra*, p. 433).

Prin cuvîntul „joc" numim apoi (avînd ca perspectivă deja obținută configurarea ulterioară a filozofiei lui Heidegger ca „joc secund") chiar «proiectul» ontologiei fundamentale, care urmărea să *interpreteze* timpul ca «orizont al oricărei înțelegeri a ființei». Nu e vorba așadar, de astă dată, de „jocul" în care gîndirea heideggeriană, în urma unui lung parcurs de adaptare, se va lăsa în cele din urmă prinsă (de „intrarea în jocul ființei"), ci — mergînd înapoi — de jocul ale cărui „reguli" gîndirea le instituie ea singură într-o primă instanță. Căci făcînd «încercarea unei interpretări a ființei în direcția orizontului transcendental al timpului»[1], gîndirea heideggeriană instituie, prin conceperea radicală a unei ființări (timpul), „regulile" interpretării ființei. Dacă numim proiectul ontologic din *Ființă și timp* un „joc cu timpul", prin aceasta avem în vedere chiar acel „atac inițial" asupra problemei ființei, chiar «violența» hermeneutică pe care o vădește proiectul ontologic. Într-un text din perioada tîrzie, redactat sub forma unui dialog, Heidegger discută semnificația cuvîntului «hermeneutic», cuvînt-cheie al filozofiei lui de tinerețe: acesta provine din grecescul ἑρμηνεύειν și e caracterizat ca fiind «un joc al gîndirii (*ein Spiel des Denkens*) care obligă la mai mult decît rigoarea științei»[2]. Heidegger folosește cuvîntul „joc" în acest context exact în sensul pe care i-l dăm atunci cînd vorbim despre *jocul cu timpul*. Căci prin această expresie trimitem la „gestul" prim al filozofiei heideggeriene, primul „pas" pe care ea îl face în clipa în care, ca ontologie fundamentală, „pornește la drum". Acest „gest" prim era prin excelență unul *interpretativ* și, după cum s-a văzut, el a fost *retras* (motiv pentru care „mișcarea" numită *Kehre* a fost definită de noi și ca o „reorientare hermeneutică"[3]).

---

[1] ZD, p. 29.

[2] *Aus einem Gespräch von der Sprache / Dintr-un dialog despre limbă*, în *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1993, p. 121.

[3] Cf. *supra*, p. 351 și urm.

Fiind nevoită să-și retragă „gestul" său prim, gîndirea heideggeriană a avut de aceea, în ansamblu, «caracterul unei întoarceri»: ea s-a mișcat, cum spune Heidegger însuși, făcînd «pași înapoi»[1]. Ceea ce a fost numit «drumul gîndirii lui Heidegger» constă de fapt, cum a arătat chiar lucrarea de față, într-o suită de «pași înapoi». Tocmai de aceea o interpretare completă a lui trebuie să-l parcurgă în ambele sensuri.

Dar, dacă acceptăm că o astfel de parcurgere dublă s-a împlinit deja în cuprinsul cercetării de față, atunci punctul final la care am ajuns este tocmai *jocul cu timpul*. Cercetarea noastră a ajuns astfel la „primul pas" al filozofiei heideggeriene, pe care însă îl privește acum din perspectiva numeroșilor «pași înapoi» ce i-au urmat. Drept care ajungem să ne întrebăm: ce anume, într-un astfel de prim pas, face ca el să fie urmat *în chip necesar* de un lung șir de «pași înapoi»? Cum anume poate fi caracterizat un astfel de „gest" inițial al unei filozofii, dacă, pentru a rămîne fidelă «lucrului ce trebuie gîndit», ea are a-l retrage?

Am spus încă de la început că „peripețiile" pe care gîndirea heideggeriană le cunoaște, și care au fost, toate, puse sub numele de *Kehre*, nu sînt străine nici altor tipuri de filozofare[2]; ele țin de «experiența poate cea mai filozofică cu putință, aceea a conștientizării insuficienței conceptului de a exprima ceea ce se cere gîndit»[3]. În cazul lui Wittgenstein de pildă, la care am făcut deja referire, pot fi atestate peripeții similare: în renunțarea sa temporară la filozofie — care ar fi fost, aflăm, «în deplină

[1] ZD, p. 30.

[2] Cf. *Scrisoarea către Richardson*, 1962: «*Kehre* ține de lucrurile însele. Nu este ceva inventat de mine și nici nu privește doar propria-mi gîndire!» (loc deja citat).

[3] GRONDIN, *Le tournant*..., p. 10; loc deja citat la începutul lucrării, cu ocazia prezentării conceptului de *Kehre*, cf. *supra*, p. 34.

consonanță»[1] cu convingerea că *Tractatus*-ul a rezolvat toate problemele filozofice — am văzut de la bun început semnul unei „mișcări" similare lui *Kehre*. Și *Tractatus*-ul, ca și *Ființă și timp*, cuprindeau, am văzut apoi, «grave erori» (Wittgenstein) sau erori ce «trebuiau făcute» (Heidegger)[2]. În ambele cazuri există *condițiile* unei mișcări precum *Kehre*, numai că, în mod firesc, ea a luat forme diferite. Ceea ce am putea numi drept o *Kehre* wittgensteiniană este mai degrabă un produs al interpretării decît al autointerpretării: ea este atestabilă mai curînd în textele comentatorilor — unde este numită «perioadă de tranziție»[3] — decît în enunțurile filozofului. La acesta, așa zicînd, însăși renunțarea temporară la filozofie „spune totul".

Atunci, dacă e adevărat că retragerea „gestului" prim al filozofiei heideggeriene — în speță *Kehre* — este ceva ce nu ține neapărat de traiectoria dezvoltării *acestei* gîndiri, ci este de aflat, într-o formă sau alta, în *orice* încercare filozofică, atunci și despre acest prim „gest" ce este retras putem spune că se lasă regăsit, într-o formă sau alta, în orice filozofare. Heideggerianul *joc cu timpul* este, în fond, *„gestul" prim al oricărei filozofii*, ca unul care, într-o manieră sau alta, este, mai devreme sau mai tîrziu, *retras*. El are ca simultană referință, în afara contextului heideggerian, „situația inițială" în care se află orice efort filozofic de a înțelege și de a da expresie lucrului înțeles. El caracterizează, în cele din urmă, orice efort al nostru de a înțelege. Căci orice înțelegere, luîndu-și ca obiect *fie* un lucru oarecare, *fie*, în variantă ontologică, însuși faptul-de-a-fi al lucrurilor (ființa) nu poate „porni la drum" fără a fixa de la bun început „termenii" în care obiectul ei urmează să fie „captat", în speță fără a stabili de la bun început

[1] Cf. MALCOLM, p. 24.

[2] Cf. *supra*, p. 362.

[3] Cf. GRAYLING, *Wittgenstein*, p. 110 și urm.

„regulile" unui joc. Orice înțelegere își aduce „obiectul", fie că știe sau nu, într-o «situație hermeneutică». Însă prin aceasta, inevitabil, ea a dat deja o „croială" lucrului ce urmează a fi înțeles. Orice efort de a înțelege ceva vine să instituie, vrînd-nevrînd, propriile-i reguli de joc și este astfel, cel puțin într-o primă instanță, *un joc jucat pe cont propriu*. Așa cum este și heideggerianul *joc cu timpul*, pe care un fragment wittgensteinian din ultima versiune a *Cercetărilor filozofice* pare a-l caracteriza cît se poate de potrivit tocmai în ce privește această dimensiune a sa, de joc „jucat pe cont propriu":

> Faptul fundamental aici este că noi fixăm reguli, fixăm o tehnică pentru un joc și apoi, cînd urmăm regulile acestea, vedem că lucrurile nu merg precum apucasem să gîndim la început. Noi sîntem, așa zicînd, captivi ai propriilor noastre reguli.[1]

Sigur, în cazul gîndirii lui Heidegger ni se oferă privirii o impunătoare configurare a unui astfel de efort, care ia mai întîi forma unei ontologii fundamentale puternic asigurate metodologic și pe deplin conștiente de faptul că «situația hermeneutică» în care e adus lucrul ce trebuie înțeles reprezintă o condiție a înțelegerii. Cu toate acestea, gîndirea urmează apoi o spectaculoasă traiectorie a *dezicerii de sine* (*Kehre*), care își surprinde caracterul prin esență răstălmăcitor și care, de aceea, își aduce la nesfîrșit „corecții" ale „situației" sale inițiale. Dar această amplă traiectorie descrisă de «drumul gîndirii lui Heidegger» nu este, dacă privim mai atent, o întîmplare unică, una întîmplată o singură dată, și nici nu e de aflat de fapt numai acolo unde e vorba de filozofie — deși tocmai acolo „scenariul" acestui soi de întîmplare devine în cel mai înalt grad vizibil. Traiectoria aceasta e străbătută, în mic, de orice

[1] WITTGENSTEIN, *Cercetări filozofice*, fragm. 125.

efort al nostru de a înțelege. Filozofia este, ca să spunem așa, doar ecranul enorm pe care ea e proiectată și unde se lasă recunoscută ca atare.

Dar ce putem vedea, mai exact, pe acest enorm ecran? Putem vedea cum orice efort de a înțelege un lucru sau altul este în așa fel configurat încît tinde către o înțelegere *integrală*, mai bine zis către una *a întregului*. Fiecare înțelegere manifestă în sine tendința de a fi una „fără rest", trecînd dincolo de lucrul pe care ne-am propus în primă instanță să-l înțelegem și glisînd către întreg. În orice înțelegere e prezentă, ca să zicem așa, „ispita" de a înțelege *totul*, de a livra „enunțuri ultime".

Într-adevăr, o „ispită". Una pe care o putem întîlni peste tot acolo unde e vorba de „a înțelege". Iat-o de pildă ilustrată într-un text al lui Rilke despre Rodin. Poetul, omagiind, citează cu venerație cîteva vorbe ale sculptorului care, după o viață dedicată unei unice pasiuni — sculptura —, simte că „începe să înțeleagă". Însă ceea ce i se prezintă înțelegerii sale pare a fi tocmai condiția actului înțelegător:

> „Je commence à comprendre", spune el uneori, gînditor și plin de recunoștință. „Și asta pentru că m-am străduit în mod serios pentru un singur lucru. *Cine înțelege un lucru înțelege totul*, căci pretutindeni domnesc aceleași legi. Am învățat sculptura și știam bine că e un lucru măreț. Îmi amintesc acum că-n *Imitatio Cristi*, mai ales în cartea a treia, pusesem peste tot, în loc de Dumnezeu, cuvîntul sculptură și era bine și se potrivea"[1].

Rilke adaugă de îndată: «Vă dați seama însă că asemenea vorbe nu sînt făcute să fie rostite cu voce tare, cum trebuie să fac eu acum». Într-adevăr, ceea ce se petrece în intimitatea fiecărui act înțelegător este ceva ce rămîne

[1] R. M. RILKE, *Scrisori către Rodin. Auguste Rodin*, Editura Meridiane, 1986, p. 170 (*subl. n.*).

nesesizat, pînă în clipa în care efortul comprehensiv ia forma extremă a filozofării. Abia în perimetrul ei aceste „enunțuri ultime" încep să fie articulate și percepute ca atare și, în consecință, încep să exercite presiune. Filozofia e cea care, ca să spunem așa, «rostește cu voce tare» lucrurile ultime spre care trimite orice act al înțelegerii. Tendința către o înțelegere definitiv configurată nu e resimțită ca atare în „activitățile curente", însă asta nu înseamnă cîtuși de puțin că ea nu e prezentă. Faptul că am priceput un lucru oarecare devine, pe nesimțite, „garantul" putinței de a înțelege orice. Tendința către o înțelegere fără rest este activată, iar înțelegerea glisează atunci automat de la cutare lucru pe care am ajuns la un moment dat să-l pricepem către *întregul* lucrurilor. În această *structură glisantă* a actului înțelegerii este de descifrat, fără îndoială, o *atitudine* specifică a omului. O atitudine de fond, una în raport cu *ansamblul* lucrurilor.

«Drumul gîndirii lui Heidegger» ne apare, în urma celor prezentate, ca o proiecție uriașă a „mecanismului" fiecărui act înțelegător. În orice efort al nostru de a înțelege, oricît de mărunt și de conjunctural, este jucat în variantă infimă un joc similar cu acela pe care, în cazul lui Heidegger, l-am numit a fi *jocul cu timpul*. Însă, așa cum am spus, abia atunci cînd efortul acesta începe să se consume filozofic, adică atunci cînd este încărcat cu o miză enormă, tinzînd să se așeze în matca „enunțurilor ultime", abia atunci devine vizibilă „condiția" inițială în care ne aflăm de fiecare dată cînd căutăm să pricepem lucrul cel mai mărunt, ce pare a fi altminteri captat fără rest de înțelegerea noastră. Desigur, nu orice efort filozofic face în aceeași măsură vizibilă condiția noastră de ființe înțelegătoare. Unele dintre filozofii, mai cu seamă acelea „de sistem", par să nu ajungă niciodată să se confrunte cu acel „rest" pe care îl implică fiecare joc pe cont propriu, fiecare

înțelegere în termeni proprii, chiar dacă, în urma sforțării comprehensive, el a fost enorm amplificat. Însă atunci cînd o filozofie precum cea a lui Heidegger are *forța* să se întoarcă de unde a plecat și să se dezică pe sine în asemenea măsură încît în centrul ei să devină problematic tocmai acest „rest", atunci există un oarecare minim cîștig, ce nu este de neglijat. Nenumărații pași înapoi — asta ne învață „pățania" lui Heidegger — duc totuși mai departe decît un singur pas înainte[1]. Care este acest minim „cîștig" al unei filozofii ce își ia ca obiect de reflecție propria-i *nereușită*?

Ea *reușește* să facă problematică *atitudinea* de fond a omului în raport cu ansamblul lucrurilor. E vorba de acea atitudine despre care am spus că se lasă descifrată în structura glisantă a actului înțelegător, ca unul care se transformă automat dintr-o *înțelegere a ceva determinat* într-o *înțelegere a întregului*. Ultima frază din conferința *Despre esența adevărului* ne vorbește în chip limpede despre posibilitatea unei noi atitudini a omului în raport cu toate cele

---

[1] «Poate cel mai frumos spectacol uman, la nivel adînc, al veacului acesta, plin de orori și frumusețe, este eșecul lui Heidegger! (Confirmă, dar și dezminte pe Wittgenstein) [...] Măcar acest lucru l-a putut afirma Heidegger, că nu totul e sortit eșecului sau tăcerii, ca gîndirea sa speculativă. Dar spunînd așa, a redat speculației filozofice curajul de a-și regîndi problema unică, ființa. Căci e adevărat ce spune un Wittgenstein, cu o nespus mai adîncă așezare în spirit decît neopozitiviștii care-l invocă; e adevărat că „despre ceea ce nu putem spune nimic, trebuie să tăcem". Dar cum se face că lucrurile acestea, despre care ar trebui să tăcem, vorbesc ele prin noi și în noi? Ce logos ar fi acesta al nostru care ar întîlni încifrarea unui logos în noi și lucruri, dar și-ar interzice încercarea de a-l descifra?

Lui Heidegger nu i-a reușit. Dar încercarea lui, cu înfrîngerea ei cu tot, a dat nume întunericului și l-a pus în slujba luminii» (Constantin NOICA, *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990, text stabilit de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu, Sorin Vieru, pp. 246–247).

ce sînt (ființa), adică în raport cu ansamblul lucrurilor. Fraza, care nu face decît să descrie rezumativ «drumul unei gîndiri» care s-a întrebat constant cu privire la sensul lui «a fi», sună astfel:

> Etapele interogării nu reprezintă altceva decît drumul unei gîndiri care refuză să ofere reprezentări și concepte, pentru a încerca și a obține o modificare a raportului cu ființa. (GA 9, p. 202)

Gîndirea preferă să intre în vecinătatea tăcerii, asumîndu-și un caracter negativ, adică refuzînd «să ofere reprezentări și concepte». Orice joc pe cont propriu a fost oprit.

Dar o astfel de filozofie, în ciuda faptului că sfîrșește în tăcere, e una care se insinuează. Ea dă în cele din urmă de înțeles că atitudinea de fond a omului în raport cu ansamblul lucrurilor *este una singură, dar nicidecum singura posibilă*. Tot astfel, ea vine să spună ceva despre «cele ce sînt în clipa de față pe globul pămîntesc»[1], unde voința de a dispune de ceea ce prin esența sa este *indisponibil* — o voință ce își are rădăcinile în interiorul întregii istorii de pînă-n prezent — s-ar afla, mai intens ca niciodată, la lucru.

[1] ZSD, p. 2.

BIBLIOGRAFIE

HEIDEGGER, Martin

SZ *Sein und Zeit / Ființă și timp*, vierzehnte, durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1977 [trad. rom. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003 — toate trimiterile la pagină din lucrarea de față au în vedere paginația standard, cea din ediția Niemeyer, care apare în traducerea românească redată, între paranteze drepte, pe marginea textului.]

GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik / Kant și problema metafizicii*, ed. de F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1991

GA 9 *Wegmarken / Repere pe drumul gîndirii*, ed. de F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976 [trad. rom. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Politică, 1988.]

GA 20 *Prolegomene zur Geschichte des Zeitbegriffs / Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Marburger Vorlesung, Sommersemester 1925, ed. de Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., ediția a III-a, 1994 [trad. rom. de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2005, în curs de apariție]

GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit / Logică. Întrebarea privitoare la adevăr*, prelegere din semestrul de iarnă 1925–1926, ed. de Walter Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., ediția a II-a revăzută, 1995

GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie / Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, prelegere din semestrul de vară 1927, ed. de F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M., ediția a III-a, 1997

GA 25 *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft / Interpretări fenomenologice la Critica rațiunii pure a lui Kant*, prelegere ținută la Marburg, în semestrul de iarnă 1927–1928, ed. de Ingtraud Görland, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M., 1977

GA 27 *Einleitung in die Philosophie / Introducere în filozofie*, prelegere ținută la Freiburg în semestrul de iarnă 1928–1929, ed. de Otto Saame și Ina Saame-Speidel, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M., 1996.

GA 33 *Aristoteles, Metaphysik, Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft / Aristotel, Metafizica, Θ 1-3. Despre esența și realitatea forței*, prelegere ținută la Freiburg, în semestrul de vară 1931, ed. de Heinrich Hüni, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1981 [din acest volum, am folosit mai cu seamă *Partea introductivă*, ce poartă titlul *Das Aristotelische Fragen nach der Vielfalt und Einheit des Seins / Interogarea lui Aristotel cu privire la multiplicitatea și unitatea ființei*]

GA 40 *Einführung in die Metaphysik / Introducere în metafizică*, prelegere ținută la Freiburg în semestrul de vară 1935, ed. de Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1983 [trad. rom. de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Humanitas, București, 1999]

GA 49 *Die Metaphysik des deutschen Idealismus / Metafizica idealismului german*. Volumul cuprinde o prelegere ținută la Freiburg în primul trimestru al anului 1941, precum și un seminar ținut la Freiburg în semestrul de vară 1941, ed. de Günter Seubold, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1991

GA 60 *Phänomenologie des religiosen Lebens / Fenomenologia vieții religioase*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995. Acest volum cuprinde 1. Prelegerea din semestrul de iarnă 1920–1921, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion / Introducere în fenomenologia religiei* (semestrul de iarnă

1920–1921) ed. de Matthias Jung și Thomas Regehly. 2. Prelegerea din semestrul de vară 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus / Augustin și neoplatonismul*, ed. de Claudius Strube. 3. Schițele unei prelegeri ce nu a fost ținută, dar care fusese anunțată pentru semestrul de iarnă 1918 / 1920, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik / Fundamentele filozofice ale misticii medievale*, ed. de Claudius Strube

GA 65 *Beiträge zur Philosophie / Contribuții la filozofie*, ed. de F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989

BZ *Der Begriff der Zeit / Conceptul de timp*, ediție bilingvă, trad. de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2000

ZD *Zur Sache des Denkens*, Max Nieyemeyer Verlag Tübingen, 1969

Aufzeichnungen zur Temporalität (aus den Jahren 1925–1927) / Însemnări asupra temporalității [ființei] (din anii 1925–1927), în: *Heidegger-Studien* (14), 1998, pp. 11–23

Scrisoare către W. J. Richardson, din anul 1962, publicată inițial ca prefață la: W. J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, Den Haag, 1963

Vier Seminare / Patru seminarii. Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977

Zum Einblick in die Notwendigkeit der Kehre / Pentru a înțelege necesitatea lui Kehre, în: *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Fr.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag*, ed. de Paola-Ludovika Coriando, Dunker & Humblot - Berlin, 1999, pp. 1–3

Briefwechsel H. Arendt – M. Heidegger / Corespondența H. Arendt – M. Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1998

M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel / Corespondență 1920–1963*, Frankfurt, 1990

Identität und Differenz / Identitate și diferență, Pfullingen, 1957

KANT, Immanuel

KrV *Kritik der reinen Vernunft / Critica raţiunii pure*, în: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998 [trad. rom. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura Iri, Bucureşti, 1994]

PLATON

Der Sophist, (griechisch-deutsch), Felix Meiner Verlag Hamburg, 1967, Auf der Grundlage der Übersetzung von Otto Apel neu bearbeitet und eingeleitet von Reiner Wiehl

Timaios, Griechisch-deutsch, herausgegeben, übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl, Felix Meiner Verlag 1967

ARISTOTEL

Metafizica, trad. de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2001

Etica Nicomahică, trad. de Stella Petecel, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1988

Physikvorlesung, übersetzt von Hans Wagner, în: *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von Ernst Grumach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1967

Fizica, trad. de N. I. Barbu, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1966

HUSSERL, Edmund

HU IX *Phänomenologische Psychologie*, *Husserliana* Bd. IX, ed. de Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1968. Volum care cuprinde secţiunea: *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*, pp. 237–301

HU X *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, *Husserliana* Bd. X, ed. de Rudolf Boehm, Haag, Martinus Nijhoff, 1966

HU XIX/2 *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Zweiter Teil, în *Husserliana* Bd. XIX/2, ed. de Ursula Panzer, Haag, Martinus Nijhoff, 1984

Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18), în: *Husserliana* Bd. XXXIII, ed. de Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, 2001

Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik, în: *Husserl Studies* 11 / 1994, pp. 3–63, ed. de Roland Breeur

Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie, trad. de Aurelian Crăiuțu, Humanitas, București, 1994

WITTGENSTEIN, Ludwig

Tractatus Logico-Philosophicus, în *Schriften* I, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980 [trad. rom de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2001]

Philosophische Untersuchungen, kritisch-genetische Edition, herausgegeben von Joachim Schulte, in Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Henrik von Wright, Surkamp, 2001. [trad. rom. Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București. 2004]

Caietul albastru, trad. de Mircea Dumitru, Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 1993

Indexuri, Dicționare & Tratate

HWP *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. de Joachim RITTER și Karlfried GRÜNDER, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1995

Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, hrsg. von Dieter THOMÄ unter Mitarbeit von Katrin Meyer und Hans Bernhard Schmid, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart / Weimar, 2003

BAST, R. A. / DELFOSSE, H. P., *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers Sein und Zeit*, Band 1: *Stellenindizes, Philologisch-kritischer Apparat*, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1979

Martin Heidegger. Sein und Zeit, ed. de Thomas RENTSCH, Akademie Verlag, Berlin, 2001

FEICK, H., *Index zu Heideggers Sein und Zeit*, Tübingen, ediția a 4-a, 1991

PETKOVSEK, R., *Heidegger Index (1919–1927)*, Ljubljana, 1998

INWOOD, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, 1999

RATKE, Heinrich, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991

Bibliografie critică

AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, ediția a II-a, 1977

BECKER, Ralf, *Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studien zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2003

BERNET, R., *Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger*, în: *Heidegger Studies* 3 / 4, 1987–1988, pp. 89–104

BIEMEL, Walter, *Heidegger*, trad. de Thomas Kleininger, Editura Humanitas, București, 1996

BLATTNER, William. D., *Heideggers Temporal Idealism*, Cambridge University Press, 1999

BLUST, F.K., *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Würzburg, 1987

BRAGUE, Rémi, *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris, PUF, 1995

CARR, David, *Künftige Vergangenheit. Zum Vorrang der Zeitdimensionen bei Husserl, Dilthey und Heidegger*, în: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Hrsg. und eingeleitet von Ernst Wolfgang Orth, Verlag Karl Alber Freiburg / München, 1985

DAHLSTROM, D. O, *Heidegger's Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism*, în: *Review of Metaphysics* 49 / 1995, pp. 95–115

DAHLSTROM, Daniel O., *Das Logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*, Passagen Verlag, Wien, 1994

DASTUR, F., *La Constitution Ekstatique-Horizontale de la Temporalité chez Heidegger*, în: *Heidegger-Studies*, vol. 2, pp. 97–109

DASTUR, F., *Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, Paris, 1994

DASTUR, F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, Presses Universitaire de France, 1990

DERRIDA, Jacques, OUSIA *et* GPAMMH. *Note sur une note de Sein und Zeit*, în: *L'endurance de la pensée*, Paris, Plon, 1968, pp. 219–266

FALKENHAYN, Katharina von, *Kairos und Augenblick. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003

FIGAL, Günter, *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg, ediția a III-a, 1999

FIGAL, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, ediția I 1988, ediția a III-a 2000, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim.

FLASCH, K., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Frankfurt am Main, 1993

FLEISCHER, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers Sein und Zeit. Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Würzburg, 1991

FRANZEN, W., *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*, Diss. Gießen, 1972

GADAMER, H.-G., *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, 1983, în: *Gesammelte Werke* III, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1987

GADAMER, H.-G., *Über leere und erfüllte Zeit*, în: *Gesammelte Werke* IV, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1987, pp.137–153

GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode*, în: *Gesammelte Werke* I-II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1987

GRAYLING, A. C., *Wittgenstein*, traducere de Gheorghe Ștefanov, Editura Humanitas, București, 1996

GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Presses Universitaires de France, 1994

GRONDIN, Jean, *Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion*, în: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, ed. de Thomas Rentsch, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 1–27

GRONDIN, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Presses Universitaire de France, 1987

GRONDIN, Jean, *L'herméneutique dans Sein und Zeit*, în: J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, pp. 179–192

HAEFFNER, Gerd, *Heidegger über Zeit und Ewigkeit*, în: *Theologie und Philosophie*, 64. Jahrgang, Heft 4, 1989

HAEFFNER, Gerd, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, München, J. Berchmans, ediția I, 1974, ediția a II-a 1981.

HEINZ, Marion, *Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61–66)*, în: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, hrsg. von Thomas Rentsch, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 169–197.

HEINZ, Marion, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg / Amsterdam, 1982

HELD, Klaus, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, în: *Heidegger und die praktische Philosophie*, ed. de Annemarie Gethmann-Siefert și Otto Pöggeler, Surkamp, 1988, pp. 111–139

HERRMANN, Fr.-W. von, *Der Zeitbegriff Heideggers*, în: *Mesotes*, Zeitschrift für phil. Ost-West-Dialog 1, 1991, Suppl., pp. 22–34

HERRMANN, Fr.-W. von, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1964

HERRMANN, Fr.-W. von, *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie". Zur „Zweiten Hälfte" von Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M, 1991

HERRMANN, Fr.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*, Band 1, *Einleitung:Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1987

HERRMANN, Fr.-W. von, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*, ediția a II-a, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1985

HERRMANN, Fr.-W. von, *Wege ins Ereignis*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994

JASPERS, Karl, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. von Hans Sauer, R. Piper & Co. Verlag, München, 1978

KISIEL, Theodore, *Das Versagen von Sein und Zeit: 1927–1930*, în: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, ed. de Thomas Rentsch, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 253–279

KISIEL, Theodore, *Der Zeitbegriff beim frühen Heidegger (um 1925)*, în: *Phänomenologische Forschungen* 14 / 1983, pp. 192–211

KISIEL, Theodore, *Die formale Anzeige. Die metodische Geheimwaffe des frühen Heidegger*, în: Markus Happel (ed.), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg, 1997, pp. 22–40

KISIEL, Theodore, *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signposts*, edited by Alfred Denker and Marion Heinz, Continuum, New York – London, 2002

KISIEL, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993

LUCKNER, A., *Martin Heidegger: Sein und Zeit. Ein einführender Kommentar*, Padeborn, 1997

MESCH, Walter, *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003

MÜLLER, Max, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Verlag Karl Alber Freiburg / München, 1986

MÜLLER, Max, *Zeit und Ewigkeit in der abendländischen Metaphysik*, în: *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung*, Verlag Karl Alber Freiburg / München, 1971

OBERTHÜR, Johannes, *Seinsentzug und Zeiterfahrung. Die Bedeutung der Zeit für die Entzugskonzeption in Heideggers Denken* [disertație susținută la Freie-Universität din Berlin, 1999.]

PÖGGELER, Otto, *Drumul gîndirii lui Heidegger*, trad. de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 1998

PÖGGELER, Otto, *Heidegger in seiner Zeit*, München, 1999

PÖGGELER, Otto, *Zeit und Sein bei Heidegger*, în: *Phänomenologische Forschungen: Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, 14 / 1983, Karl Alber Verlag Freiburg / München, pp. 152–191

RAHNER, Karl, *Theologische Anmerkung zum Zeitbegriff*, în: *Naturwissenschaft und Theologie*, Heft 12 / 1970

RENTSCH, Th., *Martin Heidegger — Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, München / Zürich, 1989.

RICOEUR, Paul, *Temps et récit*, Tome III: *Le temps raconté*, Éditions du Seuil, 1985

RIETOSA DE OLIVEIRA, Roberto Charles, *Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens. Untersuchungen zu Hegel und Heidegger*, Berlin, 1999

ROESNER, Martina, *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Kluwer Academic Publishers, 2003

ROSALES, A., *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag, 1970

ROSALES, A., *Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers*, în: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38/1984, pp. 241–262

SAFRANSKI, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, 1994

SCHELER, Max, *Das emotionale Realitätsproblem, Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit und Rand- und Textbemerkungen in Sein und Zeit*, în: *Späte Schriften*, hrsg. von Manfred S. Frings, Franke Verlag Bern und München, 1976, p. 294

SCHEIER, Claus-Artur, *Der vulgäre Zeitbegriff Heideggers und Hegels lichtscheue Macht*, în: *Das Rätsel der Zeit: philosophische Analysen*, hrsg. von Hans Michael Baumgartner, Freiburg, München, 1993

SCHEIER, Claus-Artur, *Die Sprache spricht. Heideggers Tautologien*, în: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 47 (1993), pp. 60–74

TAUXE, C., *La notion de la finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Lausanne, L'Age d'homme, 1971

THOMÄ, Dieter, *Sein und Zeit in Rückblick. Heideggers Selbstkritik*, în: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, hrsg. von Thomas Rentsch, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 281–298.

THOMÄ, Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, 1910–1976, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990

THOMÄ, Dieter, *Stichwort: Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?*, în: *Heidegger-Handbuch*, pp. 134–141

TUGENDHAT, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967

VETTER, Helmuth, *Hermeneutische Phänomenologie und Dialektische Theologie. Heidegger und Bultmann*, în: Andreas Großmann, Christoph Jamme (ed.): *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*. Festgabe für Otto Pöggeler, Amsterdam, Atlanta 2000 (Philosophie und Repräsentation; 7), pp. 268–286

VOLPI, Fr., *„Sein und Zeit": Homologien zur „Nikomachischen Ethik"*, în: *Philosophisches Jahrbuch* 96 / 1989, pp. 225–240

VOSSENKUHL, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein*, Verlag C. H. Beck, München, 1995

WHITE, Carol J., *The Time of Being and the metaphysics of presence*, în: *Man and World* 29, 1996, pp. 147–166

WIELAND, Wolfgang, *Die Aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Göttingen, 1962

WOHLFART, G., *Der Augenblick. Zum Begriff der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit bei Heidegger*, în: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 7 / 1982, pp. 27–55

Zusammenfassung

DAS SPIEL MIT DER ZEIT
Die temporale Ontologie Martin Heideggers

Die vorliegende Arbeit macht von Anfang an folgende Feststellung, die viele Konsequenzen für ihren weiteren Gang haben wird: Die Philosophie Heideggers ist primär nicht eine „Phänomenologie der Zeit"; dasjenige, was sie bewegt, ist keinesfalls die alte aristotelisch-augustinische Frage: „Was ist die Zeit?". Die zentrale Frage ist hier die *Seins*frage. Doch sie bestimmt sich als Frage nach der „Zusammengehörigkeit von Sein und Zeit" — was schon einen wichtigen Hinweis auf die ausgezeichnete Rolle des Zeitbegriffs in der ontologischen Fragestellung gibt. Dieser fungiert nämlich als „Träger-Begriff" der zentralen Heideggerschen These der *Temporalität des Seins*. Der Zeitbegriff ist also ein *ontologischer*.

So wird hier in einem zweiten Schritt „das alte Seinsproblem", d. h. das griechische – das Heidegger, durch seine Frage nach dem Sein, wie sie in der Einleitung zu *Sein und Zeit* dargestellt wurde, nur *wiederholt* – rekonstruiert. Mittels dieser Rekonstruktion (vollzogen aus der Perspektive, die zahlreiche Vorlesungen Heideggers über die antike Ontologie eröffnen) zielt die hiesige Untersuchung auf das Freilegen des Bodens, auf dem die These der Temporalität des Seins ihren Platz nimmt. Zugleich wird die Art und Weise dargestellt, in der die hermeneutische Phänomenologie die ausgezeichnete Funktion des Zeitbegriffs in der Geschichte der Ontologie bezeugt: Innerhalb dieser Geschichte wäre die Zeit nicht nur ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Seinsregionen gewesen – zwischen dem zeitlichen, überzeitlichen und unzeitlichen Seienden –, sondern von Anfang an, wie Heidegger

behauptet, das „Horizont jedes Seinsverständnisses". Das Faktum, dass in der antiken Ontologie und in der ganzen Tradition das Sein als *Anwesenheit* gedacht wurde, im Ausgang von einem bestimmten zeitlichen Moment – die Gegenwart – repräsentiert das zentrale Argument Heideggers für seine These von der Temporalität des Seins überhaupt. Dieses Argument wird vorgetragen mit Hilfe der *Destruktion*, die in der vorliegenden Arbeit in ihrer ausgezeichneten Rolle, als „der eigentliche Name der in *Sein und Zeit* befolgten Methode", dargestellt wird.

Während der genannten Rekonstruktion des alten Seinsproblems macht die hiesige Untersuchung eine weitere Feststellung: Innerhalb der Geschichte der Ontologie, auf die sich Heidegger beruft, wurde das Sein immer *zusammen mit etwas anderem* gedacht. Der Ansatz der Seinsfrage war zwar unterschiedlich, aber im Grunde war die ontologische Problematik dieselbe, insofern das Sein immer *aus einer bestimmten Perspektive* erfasst und behandelt wurde, so dass das Seinsproblem in Formulierungen wie „Sein und Wahrheit", „Sein und Nichts", „Sein und Schein", „Sein und Werden" usw. zum Ausdruck kam. Alle diese Termini, die einer „Beschränkung" des Seins dienen und mit denen das Sein zusammen gedacht wurde, werden hier „Begleittermini in der Thematisierung des Seins" genannt. Das Heideggersche Seinsproblem, das durch den doppelten Titel „Sein und Zeit" angezeigt wird, ist unbezweifelt derselben Art wie das alte Seinsproblem. Allein der Begleitterminus, der nun im Vordergrund steht (die Zeit), wird im *transzendentalen* Sinne gedacht, und zwar als Bestimmung des Seins*verständnisses* im menschlichen Dasein. So funktioniert dieser Begleitterminus anders als vorher, denn seine Begleitungsfunktion setzt nicht mehr eine Gegenstellung und eine Beschränkung voraus (Sein im Unterschied zu Schein, Nichts, Werden), sondern steht in einer *Zusammengehörigkeit* mit dem ersten Terminus. Das zeichnet in erster Reihe den Heideggerschen Ansatz der Seinsfrage gegenüber der traditionellen Ansätze aus, die ihren Platz in derjenigen Geschichte haben, die *Metaphysik* genannt wird und deren Überwindung sich als unumgänglich erweist. Die Tendenz des Heideggerschen Zeitbegriffs ist somit, ein *nicht-metaphysischer* Begriff zu

sein, der den Ausgang aus dem „onto-chronischen Zirkel" der Metaphysik möglich machen sollte. Der genannte metaphysische Zirkel besteht darin, dass einerseits das Sein immer *im Horizont der Zeit* und andererseits die Zeit ausgehend von einer bestimmten Idee vom Sein als Anwesenheit verstanden wurden (die aristotelische Frage, ob die Zeit seiend ist oder nicht, setzt die Idee vom Sein als Anwesenheit voraus).

Aus diesem „onto-chronischen" Zirkel wertet Heidegger das Faktum, dass das Sein aus dem Horizont der Zeit verstanden wurde; doch die „Kehrseite" dieses Faktums – d. h. ein Verständnis der Zeit aus dem als Anwesenheit verstandenen Sein – wertet er ab. Die Überwindung der Metaphysik wird also im frühen Denken Heideggers auf dem Wege der Ausbildung eines nicht-metaphysischen Zeitbegriffs versucht – was nach Derrida ein unmöglicher Weg wäre, denn die Zeit funktioniere als „ausgezeichneter metaphysischer Prädikat". Gemäß der These Derridas, jeder Versuch der Überwindung der Metaphysik mit Hilfe eines neuen Zeitbegriffs ist zum Scheitern verurteilt.

Das zweite Kapitel der vorliegenden Arbeit behandelt in konkreter Weise die Ausbildung des Begriffs einer „ursprünglichen Zeit" in dem veröffentlichten Teil von *Sein und Zeit*, wo alles in der Konstruktion des Begriffs der „eigentlichen und ursprünglichen Zeitlichkeit" gipfelt. Gesehen im Ganzen der Fundamentalontologie, sollte die Zeitlichkeit des Daseins zur Freilegung der Temporalität des Seins überhaupt, das heißt des Seins *jedes* Seienden, führen. Die beiden veröffentlichten Abschnitte werden hier im Ausgang von einer wichtigen Unterscheidung dargestellt und kommentiert: Es ist der Unterschied zwischen *Analyse* und *Interpretation*. Es geht nämlich darum, dass der erste Abschnitt der Abhandlung, der in der Freilegung der Sorge als Sein des Daseins gipfelt, als eine „vorbereitende *Analyse*" eingeführt wird, während der zweite Abschnitt, wo die Zeitlichkeit als ontologischer Sinn des Sorge herausgestellt wird, den Charakter einer *Interpretation* hat. Nachdem im ersten Kapitel unserer Arbeit der Heideggersche Begriff der Zeit als ein *ontologischer* charakterisiert wurde,

erweist sich er nun im zweiten Kapitel als ein *interpretatorischer* Begriff. Die Ausarbeitung des Begriffs einer „ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit" wird ausführlich präsentiert, um zu sehen, in welcher Hinsicht das Sein des menschlichen Daseins von Heidegger interpretiert wird. Diese Untersuchung ergibt Folgendes: Obwohl der Begriff einer „ursprünglichen Zeit" einen eindeutigen Vorrang der Ekstase der Zukunft ins Spiel bringt, ist doch die eigentliche Absicht seiner Konstruktion, eine andere, nicht-metaphysische Art von *Gegenwart* zu denken, um sich dadurch von der metaphysischen Tradition, die sich im genannten „onto-chronischen Zirkel" bewegt, zu distanzieren. Das Sein wird nicht mehr im Ausgang vom Jetzt, also nicht mehr als beständige Anwesenheit, gedacht. Die Anstrengung Heideggers, eine nicht-metaphysische Zeit zu denken, konzentriert sich in dem Versuch, eine andere Form der *praesentia*, des Anwesens von etwas zu denken. Diese andere Form des Anwesens von etwas wurde schon innerhalb einer bestimmten, „verdeckten" Tradition des europäischen Denkens der Zeit zu Begriff gebracht, die aber so alt wie die herrschende Tradition ist, wo die entscheidenden Momente Aristoteles (*Physik*), Augustinus, Kant, Hegel und Bergson sind. Diese „herrschende" Tradition begreift die Zeit als χρόνος im Ausgang vom Jetzt, das aus der Zukunft kommt und in die Vergangenheit verschwindet. Die „verdeckte" Tradition des Zeitdenkens aber, die ebenso mit Aristoteles (*Nikomachische Ethik*) beginnt und sich mit Paulus, Kierkegaard fortsetzt, begreift die Zeit im Ausgang von einem anderen Phänomen, dem καιρός. Das ist die „geeignete Zeit für...", der „rechte Augenblick". Es wird durch einen Rückgang auf die Marburger Vorlesungen vor *Sein und Zeit* gezeigt, wie Heidegger in seiner Konstruktion eines Begriff der „ursprünglichen Zeit" sich mit allen Denkern, die in diese letzte Tradition des Zeitdenkens gehören, auseinandergesetzt hat. Es wird zugleich nachgewiesen, dass die eigentliche Absicht der Ausarbeitung dieses Begriffs ist, eine andere Form der Gegenwart (Augenblick) in den Vordergrund zu bringen.

Indem die weitere Untersuchung die schon herausgestellte interpretatorische Dimension des Zeitbegriffs bei Heidegger

berücksichtigt, kommt sie zu der Feststellung, dass die Heideggersche Interpretation des Seins des Daseins mittels der „ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit" ihr Ziel darin hat, dieses Sein als ein *unverfügbares* zu denken. Aus diesem Grund hat der Heideggersche Zeitbegriff ihre Wurzel in der genannten „verdeckten" Tradition des Zeitdenkens. Denn der *Augenblick*, der sich dadurch auszeichnet, dass er ein *unverfügbares* ist, wird als Phänomen dazu berufen, das Sein des Daseins in seiner Unverfügbarkeit interpretatorisch zu charakterisieren. Die „Ehrfahrung der Zeit", wie sie von Heidegger beschrieben wird, konstituiert sich am Ende als eine Erfahrung der Endlichkeit, der Unmöglichkeit des Dasein, über sein eigenes Sein „Herr zu werden". Es wird im Einzelnen gezeigt, wie alle Strukturen im Dasein (die Existenzialien) auf die Unmöglichkeit des Daseins, seinen eigenen Grund zu sein, verweisen. Dass das Daseins sein eigenes Sein aus der eigentlichen Zeit versteht, heißt dann, dass es sein eigenes Sein als unverfügbares versteht.

Nachdem die „Tendenz" des Heideggerschen Zeitbegriffs in der Weise bestimmt wurde, sieht sich die vorliegende Untersuchung dazu gezwungen, folgende Tatsache zu berücksichtigen: Das philosophische Programm von *Sein und Zeit* wurde nicht vervollständigt, d. h. die Ausarbeitung der Temporalität des Seins überhaupt blieb (im dritten geplanten Abschnitt der Abhandlung) aus. Wir haben aber schon gesehen, dass von Heidegger durch den Begriff der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit des Daseins die Unverfügbarkeit seines Seins gedacht wurde; dadurch hat unsere weitere Untersuchung einen Hinweis bezüglich des möglichen Inhalts des Temporalitätsbegriffs: Dieser sollte konsequent die Unverfügbarkeit des Seins überhaupt, d. h. des Seins jedes Seienden für das Denken vermitteln. So wird hier das, was Heidegger ständig als „das zu Denkende" oder als „die Sache des Denkens" bezeichnet, definiert. Ausgehend von diesem Hinweis unternimmt die vorliegende Untersuchung den Versuch, dieses „zu Denkende" auf dem weiteren Denkweg Heideggers zu identifizieren, obwohl nach *Sein und Zeit* allmählich auf die

Thematisierung des Seins durch die Ausarbeitung eines nicht-metaphysischen Zeitbegriffs verzichtet wird. Damit wird in einem dritten Kapitel gezeigt, dass Heidegger, um der Sache seines Denkens treu zu bleiben, eine Annäherung an diese Sache *auf anderen Wegen* versucht hat. Das fordert also, dass der Denkinhalt des nicht mehr vollständig ausgearbeiteten Temporalitätsbegriffs *in absentia* bestimmt werden muss, d h. innerhalb der *Kehre*. Dieser Terminus nennt bekanntermaßen die Transition vom frühen Denken Heideggers zu seinem Spätdenken. Diese „Bewegung" im Denken Heideggers wird hier als ein Anpassungsprozess an das „Denkwürdige" gesehen. So wird der Zeitbegriff „innerhalb der *Kehre*" gedacht, und das bedeutet, dass seine Interpretation mittels einer Interpretation dieses zweiten Begriffs, der Kehre, erreicht wird. So wird weiter der Denkansatz in *Kant und das Problem der Metaphysik* präsentiert, wo die Endlichkeit des Daseins direkt in den Blick kommt, nachdem sie in *Sein und Zeit* innerhalb des Zeitbegriffs, als Endlichkeit der ursprünglichen Zeitlichkeit, behandelt wurde. Durch diesen „Rückgang in die Endlichkeit des Daseins" kommt Heidegger dazu, eine Besinnung über die „Endlichkeit der Philosophie", d. h. über die Grenzen seiner eigenen Philosophie, zu entwickeln. Damit beginnt jene Bewegung, die den Namen „Kehre" trägt.

Es wird dann gezeigt, was eigentlich „innerhalb der Kehre" geschehen ist: Die temporale Ontologie – d. h. die Thematisierung des Seins ausschließlich auf dem Wege der Ausarbeitung des Zeitbegriffs – wird allmählich verlassen und die Philosophie Heideggers spricht nun über die „Wahrheit des Seins", wofür die Zeit, wie gesagt wird, nur ein vorläufiger Name war. Hier werden die Ergebnisse der im ersten Kapitel durchgeführten Rekonstruktion des alten Seinsproblems in Erinnerung gerufen und es wird durch eine ausführliche Analyse nachgewiesen, wie alle Begleittermini in der Thematisierung des Seins immer als *Alternativen* in der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* fungieren, wo der ausgezeichnete und einzige Begleitterminus des Seins die Zeit ist. So wird Kehre als ein Ausbruch alternativer Begleittermini des Seins verstanden, die in *Sein und Zeit* unausdrücklich und verdeckt anwesend waren

und auf die Zeit als einen privilegierten Begleitterminus des Seins einen Druck ausübten.

Nun erscheint die Philosophie Heideggers nicht nur als eine Wiederholung der Seinsfrage, sondern als eine Philosophie, innerhalb deren sich die ganze Geschichte der Metaphysik versammelt. Durch diese Interpretation der Kehre wird auch gezeigt, wie der Versuch Heideggers, die Unverfügbarkeit des Seins zu denken, auch nach *Sein und Zeit* auf neuen Wegen wiederholt und fortgesetzt wird. Die Begleittermini in der Thematisierung des Seins sind nun, innerhalb der Kehre, das „Nichts", der „Grund", die „Freiheit" und die „Wahrheit". Durch diesen letzten Terminus rückt aber Heidegger am weitesten in die Richtung eines angemessenen Denkens des Seins in seiner Unverfügbarkeit vor.

Nach dem „Ende" dieser Transitionsperiode, die unter dem Namen „Kehre" steht und sich einer strikten Periodisierung entzieht, beginnt Heideggers Spätdenken. Wenn die ganze Geschichte der Metaphysik in bestimmter Weise innerhalb der Kehre „wiederholt" wird, dann kann das Spätdenken aus diesem Gesichtspunkt als ein post-metaphysisches charakterisiert werden. Das Wort, das nun im Zentrum steht, ist *Ereignis*. Dieses Wort wird hier interpretiert gemäß dem von dem Zeitbegriff der Fundamentalontologie gegebenen Hinweis auf die Unverfügbarkeit des Seins. Wesentlich ist aber, dass nun die Thematisierung des Seins nicht in dergleichen Weise wie im Frühdenken Heideggers (sowie in der ganzen Metaphysik), d. h. mit Hilfe eines Begleitterminus, vollzogen wird. Das Sein als Ereignis, wie es in dem Vortrag *Zeit und Sein* heißt, wird „ohne Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden" gedacht.

Da die vorliegende Untersuchung sich vorwiegend mit der „Transitionsperiode" im Denken Heideggers befasst, kann eine bestimmte Dimension der Heideggerschen Kehre nicht ignoriert werden: Nach Heideggers eigenen Worten, „spielt die Kehre im Sachverhalt selbst. Sie ist weder von mir erfunden, noch betrifft sie nur mein Denken".

Diese primäre Dimension der Kehre wird in unserer Arbeit zugleich durch einen Einblick in die Philosophie Wittgensteins

verdeutlicht: Auch hier muss der Übergang von einem Frühdenken zu einem Spätdenken durch eine Distorsion geschehen. Ein wichtiger Unterschied besteht jedoch: Was eine „Wittgensteinsche Kehre" genannt werden könnte, kann man in erster Linie in seiner Biographie (aber nicht nur dort) bezeugen, sofern sein Verzicht auf Philosophie nach der Veröffentlichung des *Tractatus* im Einklang mit seinem philosophischen Ansatz stand. Die Analyse dieser „stillen Kehre" bei Wittgenstein hilft uns dazu, die eigentliche Dimension der Heideggerschen Rede über eine „Kehre im Denken" und „im Sachverhalt selbst" von allen Missverständnissen zu bewahren, die zunächst den Versuch einer Interpretation bedrohen.

Résumé

LE JEU AVEC LE TEMPS
L'ontologie temporale de Martin Heidegger

Ce travail s'ouvre par un constat riche en conséquences pour tout ce qui va s'en suivre : la philosophie de Heidegger n'est pas à proprement parler une «phénoménologie du temps», autrement dit la question qui l'anime véritablement n'est pas du tout l'ancienne question aristotélico-augustinienne «qu'est-ce que le temps ?». Le problème central est ici celui de l'*être*. Il s'articule néanmoins en tant que problème de la «relation entre être *et temps*». Ce fait qui représente une indication importante concernant le rôle du concept du temps dans la recherche ontologique: il s'agit du concept qui soutient la thèse centrale heideggérienne, celui de *la temporalité de l'être*. Le concept heideggérien est par excellence un concept *ontologique*.

Par conséquent, notre recherche commence par la reconstitution de l'ancienne question de l'être, telle qu'elle est posée par les Grecs, question que Heidegger ne fait que de *reprendre* par sa «question sur l'être», ainsi qu'elle est présentée au début du *Sein und Zeit*. Par cette reconstruction de l'ancienne question, faite strictement de la perspective heideggérienne et utilisant pour cela des références à la philosophie grecque du texte de plusieurs cours, notre recherche tente de découvrir le fondement ontologique sur lequel vient se poser la thèse de la temporalité de l'être. Parallèlement, nous étudions les voies à travers lesquelles la phénoménologie herméneutique réussit à rendre compte, à l'intérieur de la tradition ontologique, de la fonction privilégiée du temps qui, loin d'avoir été seulement un critère de distinction des divers domaines de l'étant – temporel, non temporel, atemporel – aurait fonctionné, dans la vision de Heidegger, en tant qu'«horizon de toute compréhension de l'être».

Le fait que dans l'ontologie grecque et dans les époques ultérieures, l'être a été compris en tant que présence, sur un mode déterminé du temps – le présent – constitue l'argument central de Heidegger en faveur de sa propre thèse ontologique de la temporalité de l'être. Le développement de cet argument se réalise par *destruction*, méthode qui, dans notre recherche, est mise en évidence en fonction du rôle majeur qu'elle comporte dans la philosophie de jeunesse, représentant «la vraie méthode poursuivie dans *Sein und Zeit*», selon un aveu tardif de Heidegger.

Reconstituant l'ancienne question de l'être, notre recherche fait un nouvel constat riche en conséquences: à l'intérieur de l'histoire ontologique de laquelle se revendique le philosophe allemand, l'être a toujours été pensé *avec autre chose*. Le problème de l'être a pris différents visages, a été perçu et traité dans *une certaine perspective* : «être et vérité», «être et néant», «être et devenir» etc. Tous ces termes avec lesquels l'être a été pensé thématiquement seront nommés dans notre recherche «*termes seconds* de la thématisation de l'être». Le problème heideggérien indiqué par le syntagme «être et temps» est indiscutablement de la même facture que ceux déjà mentionnés, sauf que le second terme porté au premier plan (le temps) est compris cette fois dans le sens *transcendantal* (comme détermination de la *compréhension* de l'être présente dans le *Dasein* humain). Ainsi, lorsqu'il accompagne l'être dans sa thématisation explicite, le temps ne se situe plus sur une position opposée (dans le sens des distinctions traditionnelles «être et temps», «être et non être» etc.), mais il est dans une *appartenance réciproque* par rapport à l'être. C'est la chose qui différencie nettement l'approche heideggérienne de celles appartenant à la tradition ontologique qui recevra, par rejet, le nom de *métaphysique*. L'intention du concept heideggérien est d'être un concept *non-métaphysique* du temps, permettant la sortie du «cercle ontochronique» de la métaphysique, qui suppose que l'être est conçu *à partir du temps* (en tant que présence), et le temps *à partir de l'être* (le problème de l'être du temps, en particulier la question de la *Physique* d'Aristote, si le temps «existe ou non»). Heidegger retient de cette

circularité uniquement le fait que l'être est conçu à partir du temps, mais il repousse une compréhension conséquente du temps partant de l'être ainsi conçu, en d'autres mots, il repousse une conception du temps partant exclusivement du *présent*. Le dépassement de la métaphysique est abordé dans ses écrits de jeunesse sur la voie de la construction d'un autre concept du temps que celui métaphysique, ce qui représente, selon Derrida, une chose impossible à réaliser, étant donné que le temps serait «par excellence, un prédicat métaphysique». Selon la thèse derridienne, toute démarche de dépassement de la métaphysique sur la voie de la configuration d'un nouveau concept du temps serait nécessairement vouée à l'échec.

Le deuxième chapitre du travail se penche sur la façon dont le «temps originaire» a été pensé par Heidegger. Il traite en particulier de la partie publiée dans *Sein und Zeit*, où tout aboutit à la construction du concept de «la temporalité authentique et originaire» du *Dasein* (*Zeitlichkeit*) qui, dans l'ensemble du projet ontologique heideggérien, avait comme but de conduire vers la mise en évidence phénoménologique de la temporalité de l'*être même*, c'est-à-dire de l'être de *tout* étant. Dans la discussion des deux sections du livre, le commentaire part de leur différenciation selon la distinction entre *analyse* et *interprétation*. Alors que la première section, qui culmine avec la mise en évidence de l'existential du souci, est, dans son intégralité, une «analyse préparatoire», la deuxième section, dans le cadre de laquelle la *temporalité* sort en évidence en tant que sens de l'être du *Dasein*, montre un caractère interprétatif prégnant. Ainsi, après le premier chapitre de notre travail qui a caractérisé le concept du temps en tant que concept *ontologique*, le deuxième chapitre vient attester son caractère de concept *interprétatif*. La construction du concept de «temporalité authentique et originaire» est montrée en détail pour saisir dans quelle direction précisément l'être du *Dasein* humain est interprété par Heidegger. Suite à notre recherche, il résulte que, même si dans le concept de «temps originaire» construit par Heidegger il existe une prééminence indiscutable de l'*avenir*, la mise de ce concept est pourtant de penser un autre *présent* que celui métaphysique,

lequel, à l'intérieur même du cercle ontochronique de la métaphysique, rendait possible une compréhension de l'être en tant que présence permanente. L'effort de Heidegger de penser un temps non métaphysique se concentre par conséquent sur la façon de penser *un autre présent* que celui métaphysique. La conception de cet *autre* présent a comme source une tradition «mineure» de la pensée du temps dans l'histoire de la pensée européenne, mais tout aussi ancienne que celle «majeure», représentée par Aristote (la *Physique*), Augustin, Kant, Hegel, Bergson, qui concevait le temps comme χρόνος, flux de l'avenir vers le passé. Cette tradition « mineure » dont les représentants sont en même temps Aristote (*L'Ethique à Nicomaque*), Saint Paul et Kierkegaard, conçoit le temps à partir du καιρός, du «moment opportun», en se concentrant sur le phénomène de l'instant même. Par une brève incursion dans les cours qui précèdent *Sein und Zeit*, nous montrons de quelle manière chacun des représentants de cette tradition mineure est présent d'une manière invisible dans la construction heideggérienne d'un concept originaire du temps; parallèlement, nous soulignons le fait que l'enjeu de l'élaboration de ce concept est constitué par l'exigence d'un *autre* présent.

Prenant en compte la dimension du concept interprétatif du concept originaire du temps, notre recherche arrive au constat que l'interprétation heideggérienne donnée à l'être du *Dasein* avec l'aide du concept de «temporalité authentique et originaire» a conne but de dévoiler son être comme *indisponible*. C'est justement la raison pour laquelle les sources du concept heideggérien de «temps originaire» sont à trouver dans la tradition «mineure» de la pensée du temps commençant du phénomène de l'instant. Car l'instant, comme phénomène indisponible par excellence, est celui appelé à rendre compte, par l'interprétation, de l'être du *Dasein*, en tant qu'être qui possède un caractère indisponible. L'expérience du temps ainsi décrite par Heidegger est, au fond, l'expérience de la finitude, de l'impossibilité du *Dasein* de prendre possession de l'être propre. Toutes les structures et les phénomènes du *Dasein*, nommés existentiels, sont voués à éclairer le fait essentiel que le *Dasein* ne peut pas se constituer

en tant que fondement de soi-même. Le fait que «le *Dasein* comprend son être propre à partir du temps» signifie qu'il comprend son propre être en tant qu'indisponible.

Arrivée à ce point, notre recherche exige de prendre en compte le fait que le projet heideggérien avait été interrompu, en particulier qu'il n'était pas arrivé à élaborer, dans la troisième section de *Sein und Zeit*, le concept de temporalité de l'être même. Une fois établi que par le concept de temporalité du *Dasein* est pensé le caractère indisponible de l'être de cet étant, on se trouve déjà en possession d'une indication concernant le concept de temporalité de l'être qui aurait dû faire penser, conséquemment, au caractère indisponible de l'*être même*, c'est-à-dire de *tout* étant. Affirmant qu'ainsi peut être définit ce que Heidegger appelle «la chose qui doit être pensée», notre recherche tente de suivre comment la pensée heideggérienne postérieure, même si elle a renoncé à la voie de la thématisation de l'être avec l'aide du concept du temps, elle est arrivée pourtant, *par d'autres voies*, à s'approcher de «la chose qui doit être pensée». Par conséquent, le concept du temps est maintenant suivi *dans son absence*, à l'intérieur du mouvement appelé *Kehre*, qui a représenté, comme on le sait, la période de transition de la pensée heideggérienne de jeunesse à la pensée tardive, et qui est abordé dans cette recherche comme un parcours d'adéquation de la pensée à «la chose qui doit être pensée». Le concept du temps est donc pensé «à l'intérieur de celui de la *Kehre*», ce qui signifie que son interprétation est obtenue par le biais de l'interprétation de ce concept. Nous avons exposé d'abord la démarche de *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), où le thème de la finitude est analysé séparément par Heidegger, détaché de la thématisation indirecte par la voie du concept du temps, en montrant ainsi que le mouvement *Kehre* débute véritablement par cette méditation sur «la finitude de l'homme», qui devient une méditation sur «la finitude de la philosophie», c'est-à-dire de sa propre philosophie.

Nous avons montré ensuite ce qui se passe «à l'intérieur de la *Kehre*» : l'ontologie temporale, c'est-à-dire la thématisation de l'être exclusivement par le concept du temps, est progressivement abandonnée, la philosophie heideggérienne commençant

à parler de «la vérité de l'être», pour lequel le temps aurait été, dit-on, juste «le nom préliminaire». À ce moment, sont rappelés les résultats de la brève reconstruction de l'ancien problème de l'être (réalisée au premier chapitre) et il est attesté, par une analyse en détail, le fait que tous les termes seconds utilisés pour thématiser l'être dans l'histoire de l'ontologie sont présents *alternativement* à l'intérieur même de l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit* en tant qu'ontologie, privilégiant le terme second du temps, et que, à l'intérieur de ce projet, ils exercent une tension qui se libérera justement par le «mouvement» nommé *Kehre*. La philosophie heideggérienne apparaît ainsi non seulement comme une philosophie qui répète la question concernant l'être, mais aussi comme une philosophie qui absorbe toute l'histoire de la métaphysique. Par l'interprétation du concept de la *Kehre* il est montré justement que ce que Heidegger avait essayé de penser initialement en s'appuyant sur le concept du temps — le caractère indisponible de l'être même — est pensé maintenant sous différents angles. Les termes seconds sont maintenant, tour à tour, «le rien », «la raison », «la liberté », «la vérité », par ce dernier terme second Heidegger avançant le plus possible dans la direction d'une pensée de l'être dans son caractère indisponible.

Après la fin de cette période de transition sous le signe de la *Kehre*, Heidegger entre dans sa pensée tardive. Étant donné que toute l'histoire de la métaphysique, qui a préfiguré la question concernant l'être se consomme dans la philosophie heideggérienne à l'intérieur de la *Kehre*, la pensée tardive se trouve dans cette perspective comme philosophie vraiment post-métaphysique. Le mot qui prédomine dans cette période est *Ereignis*, et il est interprété dans notre travail toujours à partir de l'indication fournie par le concept du temps élaboré par l'ontologie fondamentale de jeunesse, en particulier en tant que manière d'articuler l'indisponible de l'être, au-delà de toute thématisation par un terme second. Étant donné que la plus substantielle partie du travail consiste dans une présentation de « la période de transition » de la pensée heideggérienne, une autre dimension soulignée par Heidegger lui-même, est également prise en considération, c'est-à-dire que le tournant (*Kehre*) relève «des

choses mêmes» et ne concerne pas uniquement sa propre pensée. Cette dimension est attestée aussi par une brève incursion dans la pensée de Wittgenstein, un philosophe pour lequel le passage d'une pensée de jeunesse à une pensée tardive est également révélateur, avec la différence que ce que l'on pourrait nommer une «*Kehre* wittgensteinienne» est confirmée premièrement (mais pas seulement) au niveau biographique, dans le geste du renoncement à la philosophie après la publication du *Tractatus*. Cette «*Kehre* silencieuse» de la philosophie de Wittgenstein, une fois saisie en tant que telle, fait que tout le discours heideggérien sur la *Kehre* soit perçu au-delà des fausses interprétations qui le guettent au premier abord.

CUPRINS

NOTĂ 5

CUVÎNT INTRODUCTIV 7

CAPITOLUL I
HEIDEGGER ŞI PROBLEMA FIINŢEI.
DIMENSIUNILE CONCEPTULUI DE TIMP 11
Timpul şi mirarea filozofică 11
Despre imposibilitatea de a ne întreba «ce este timpul?» 18
Tezele heideggeriene în problema fiinţei 26
Cei doi Heidegger 30
Vechea problemă a fiinţei. Scurtă reconstrucţie 35
Timpul ca orizont. Fiinţa ca prezenţă 63
Destrucţia fenomenologică 67
«Indiciile» temporalităţii fiinţei 83
De ce «fiinţă şi timp»? 103
Dimensiunile conceptului heideggerian de timp şi caracterul său „alternativ" 108
Cele două temporalităţi 111
«Scurt-circuitul» metafizic şi ieşirea din cercul ontocronic 124

CAPITOLUL II
POVESTIRI DESPRE OM. FIINȚAREA *DASEIN* CA „LOC" AL TIMPULUI 132
Reinventarea subiectivității. «*Dasein*-ul din om» 132
Afecția ființei ca atare: intuiția categorială 138
Discursul despre timp și indicarea 146
Timpul și înțelegerea ființei. Schițarea unei problematici 151
Critica rațiunii pure «dincolo de orice fațadă» 153
Povestea *Dasein*-ului în două acte. Analiză și interpretare 161
Structurile *Dasein*-ului ca existențiali 166
Grija ca indicare formală 180
Grijă și temporalitate. Aventura interpretării 187
Primii pași. „Pregătirea" grijii 194
Dimensiunile interpretării ontologice. «Violența proiectului» 210
Temporalitatea ca sens ontologic al grijii. Paragraful sistematicii 214
Înlăuntrul timpului. Temporalizarea 224
Timp și posibilizare 231
Temporalitatea *Dasein*-ului și timpul kairotic 267
Timpul ca orizont și ființa ca indisponibil 286
Despre timp și despre *Kehre* 300

CAPITOLUL III
GÎNDIREA FIINȚEI CA JOC SECUND. UN SINGUR CUVÎNT PENTRU FIINȚĂ ȘI TIMP ... 313
La o nouă lectură: ființă și timp, ființă și adevăr 317
Despre stilistica și „simptomele" lui *Kehre*. Interpretare și autointerpretare 330

Radicalizarea finitudinii: de la finitudinea omului
la finitudinea filozofiei 353
Gîndirea ființei ca joc secund 366
Un singur cuvînt pentru ființă și timp 408
Jocul cu timpul 433

BIBLIOGRAFIE 448

ZUSAMMENFASSUNG 459

RÉSUMÉ 467